TIDSSKRIFT

FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG · OLAF MOE · ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

UNDER MEDVIRKNING AV

Professorene O. HALLESBY. CHR. IHLEN, O. KOLSRUD, S. ODLAND, og KARL VOLD, hovedlærer G. SKAGESTAD, dr. theol. ALFRED TH. JØRGENSEN, (Kjøbenhavn), biskop JÓN HELGASON (Reykjavik) og lic. theol. V. SÖDERGREN (Upsala) og prestene TH. GUNNARSON, REIDAR HAUGE, SV. NORBORG, SIGURD NORMANN, R. SLÅTTELID, J. SMEMO og IVAR WELLE m. fl.

INNHOLD:

DEN GAMALTESTAMENTLEGE GRANSKING AV IDAG OG VÅRT BRUK AV G. T. SOM GUDS ORD. Av pastor Ivar P. Seierstad. S. 65.

RELIGIONEN OG SKOLEN. Av sogneprest G. Skagestad. S. 82.

LITTERATUR: Meidt av prof. dr. O. Hallesby, s. 90, prof. dr. Chr. Ihlen, s. 98, pastor Reidar Hauge, s. 103, prof. dr. Olaf Moe, s. 106.

NYTT LYS OVER DEN DANSK-NORSKE ORTODOKSIS TID. Ved O. M.

. hefte 1932 3. årgang

)slo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel

DEN GAMALTESTAMENTLEGE GRANSKING AV IDAG OG VÅRT BRUK AV G. T. SOM GUDS ORD

Av pastor Ivar P. Seierstad.

Kristenlyden har alle dagar grunna sitt indre liv og si ytre verksemd på Guds ord, slik som det møter oss i dei historiske vitnemål om Guds sjølvopenberring i den gamle og den nye pakt. Det gamle testamente høyrer organisk saman med bodskapen åt Jesus og apostlane, sosant det er den same Gud som har tala gjenom profetane og gjenom Sonen. Vissa um at det er so, har kristenlyden frå Jesus Kristus sjølv. Han møtte i dei heilage skrifter den same Gud som han hadde beinveges livssamband med. Og han nytta desse skriftene til å føre disiplane fram til forståing av det djupaste i hans eige frelsarverk. Difor har kristenlyden frå fyrste stund av bruka Det gamle testamente til si vekst og opbyggjing som kyrkje, som Herrens lekam.

Det høyrde i den fyrste tida serleg til lære-tenesta å bera fram det gamaltestamentlege openberringsord til opbyggjing av kyrkjelyden.[1]) Kyrkja si eldste soga vitnar um at dette vart gjort i rik mun. Dei mange brigde i tilhøva i seinare kyrkjetider har ført til at denne tenesta er vorti delt upp i ei rad spesialfunksjonar. Den fyrste og grunnleggjande av desse er då no den gamaltestamentlege teologien.

Korleis maktar so denne funksjonen idag å løyse si eigentlege og siste uppgåve, maktar han å gjera det gamaltestamentlege openberringsvitnemål *tilgjengeleg* for dei som er sette til å bera fram

[1]) Cfr. Harnack: Dogmengeschichte[4] 1909, I, 194 ff.

eit sakramentalt Guds ord for kyrkjelyden? Kan den gamaltestamentlege teologien idag gjeva oss hjelp til ei fyldig og fullverdig nytting av det som Gud har gjeve kyrkjelyden sin i Det gamle testamente — sviktar teologien her, eller legg han jamvel hindringar i vegen for ei sovori praktisk kristeleg og kyrkjeleg utnytting?

Den epokegjerande granskinga åt Wellhausen og skulen hans kom ikkje til å tena kyrkja sitt bruk av G. T. som Guds ord — iminsto ikkje positivt og direkte. Den levande, arbeidande kyrkjelyden kjende heller dette granskararbeidet som eit åtak og ein fåre. Og det var ikkje berre avdi resultata av denne granskinga umogeleg let seg sameine med den mekaniske inspirasjonsteorien som hang att frå ortodoksien si tid. Den djupaste grunnen var den at Wellhausen sitt arbeid var bore av eit filosofisk grunnsyn som den Kristus-truande kyrkjelyden instinktivt kjende ikkje let seg sameine med den bibelske openberring etter hennar innarste grunnhått. Wellhausen og åndsbrørne hans var yvertydde um at dei med sine historisk-kritiske granskingar kunde nå fram til den guddomlege sanning i skriftene; på reint rasjonal-vitenskapeleg veg skulde det lata seg gjera å slå fast kva som var eviggjeldande verde og kva som ikkje var det.

Me har her for oss den filosofisk-teologiske synsmåten som ikkje kjenner noka historisk openberring, men trur å kunne finne den evige sanning i fornuft-bindande umgrip og idear. Det er då heller ikkje openberringshistorie Wellhausen vil gjeva, men idé-historie. Og han sannar at han har lært det meste og beste av Wilhelm Vatke,[1]) som var hegelianar.

Denne stemneleid i granskinga var difor ikkje i stand til å gjera kyrkja den tenesta ho har rett til å vente av ei teologisk arbeidsgrein. I den kristeleg-kyrkjelege praksis spørst det ikkje om evige idear og fornuftbindande umgrip, men um eit openberra, objektivt Guds ord. Den Kristus-truande kyrkjelyden kunde ikkje få noko sameige med dette granskingsarbeide med umsyn til den åndelege «Gehalt» i det. Men det kunde talande nok den emansiperte vesteuropeiske jødedom. Jødane freistar her halda fast på sine heilage skrifter og forsvarar dei mot åtak med di dei som Wellhausen tyder profetane sin etiske monoteisme i den etiske

[1]) Prolegomena zur Geschichte Israels[3], 1886, s. 14.

idealisma si ånd. Jahwe er «Gott der sittlichen Vernunft». Han er ikkje ein oververdsleg realitet, men ein idé. Guddomen er identisk med det gode som prinsipp.[1])

Den religionshistoriske skulen med Hermann Gunkel i brodden, representerar eit munaleg framsteg i verkeleg historisk og me kan vel og segja religiøs forståing, samanlikna med Wellhausenianisma. Med umsyn til utspringet åt denne nye arbeidsstemna har Gunkel sjølv ved ymse høve halde fram at det ikkje var interessa for den ålmenne religionsvitenskapen som dreiv dei unge granskarane, men ynskjet om å vinne ei djupare og rikare forståing av den *bibelske* religionen. Men det meinte dei berre kunde lukkast når ein la øyra åt og lydde etter religionen sitt liv i historia. Det var ei indreteologisk rørsle, segjar han. Slagordet var: «Heraus aus den Schranken des Kanons und des christlichen Dogmas über die Bibel!»[2]) Han har nok rett i det at denne nyorientering ikkje so mykje galt stoda til Det gamle testamente som til Det nye.[3])

Me møter hjå desse granskarane den prinsipielle frigjering frå bibelordet som er den vanlege i den etter-Ritschlske teologi. Ein freistar gjenom historisk-psykologisk tolking og personleg kongenial forståing å gripe «det eigentleg religiøse», «det evige» i dei bibelske kjeldeskrifter og skilja det ut frå det som berre har tidshistorisk verd. Den religiøse røyndom som møter oss i G. T., vert forklåra einsidig subjektivt-psykologisk, ikkje openberrings-historisk som frukta av ein verkeleg kontakt millom den levande Gud og dei menneskelege reidskapar han valde seg. Det er ikkje ein transcendent gudsrøyndom som openberrar seg, men ein gudstanke som stig upp og faldar seg ut frå hjartedjupet hjå mennesket. «Openberringa» gjeng fyre seg gjenom religionane sin immanente framvokster. Den bibelske religionen er blomen og kruna på andsvoksteren. Og attum religionane står sjølvsagt til sist Gud, soleis som han til sjuande og sist står attum alt det som er og hender

---

[1]) Frå flaumen av jødisk-apologetiske skrifter med dette grunnsyn skal her berre nemnast *Benzion Kellermann:* Der ethische Monotheismus u. seine soziologische Würdigung. Berlin 1917. Frå den nyare jødiske religionsfilosofi er serleg å nemne nykantianaren *Herman Cohen:* Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums 1919. [2]) Gunkel: Die Richtungen der altt. Forschung, Christliche Welt 1922, p. 64 ff. Metoden og heilskapssynet hjå denne arbeidsstemna har Gunkel gjeve ei klår utgreiding um i Deutsche Literaturzeitung 1904, p. 1100 ff. [3]) Christl. Welt l. c.

i verda. Den gamaltestamentlege religionen vart berre ein bårerygg på det vide hav som heiter religionane — sjølv skapt av tusund av bylgjeslag, og etla til å gjeva støyten til enno høgare toppar.

Det frie utsyn over det rike, skiftande liv i soga — med dei mange straumdrag som snart krossa kvarandre, snart flaut saman i eitt, medan stendig nye vidder opna seg for granskinga, kunde nok gjeva dei unge vitskapsmennene eldhug. Og deira produksjon høvde utifrå til å verta popularisera for den store ålmenta.

Men motstriden millom denne relativiserande og psykologiserande *menneskjeleg-gjering* av openberringsordet og den truande kyrkjelyden si praktiske verdsetjing og bruk av det same ord, vart etter kvart kjend meir og meir utåleleg. Dei teologiske forkynnarane kom i naud. Det synte seg at den religiøse livstrong hjå menneskesjelene ikkje kunde stettast med dei relative og immanente verdiar som denne gransking peikte på og opna vegen til. I forkynning og sjelerøkt trengst det ein bodskap frå Gud sjølv, som menneskja kan byggja på i liv og i døying. Mange av dei unge prestane som i studietida vart førde inn i den moderne historisk-psykologiske synsmåten, kom til å stå heilt rådville med Det gamle testamente. Sjølv fekk dei ikkje noko ut av det til si eiga uppbyggjing og dei kjende seg difor heller ikkje føre til å nytte det i si presteteneste. Når den gamaltestamentlege disiplinen sviktar si serlege teologiske uppgåve, vil det naudsynleg få fylgjor i dei andre teologiske disiplinane, og dermed tilsist i den aktuelle forkynning i kyrkjelyden. At den gamaltestamentlege teologien har svikta i det umfang og i den grad som tilfelle har vore i dei siste halv hundrad år, har vore til urekneleg skade for det kristelege og kyrkjelege livet. Den gamaltestamentlege disiplinen har ikkje berre fylgt *med* i den ålmenne sekularisering av teologien i denne tida, men har som det vart sagt på den fyrste tyske «Theologentag» i Eisenach 1927 drive det enno lenger enn den nytestamentlege i «profanisering av dei gamle openberringsvitnemål».[1])

Den reint humanistisk-idealistiske synsmåten i den moderne gamaltestamentlege vitskapen, kom til å undergrava vyrdnaden for

[1]) *W. Staerk:* Die Bedeutung der dialektischen Theologie für die Wissenschaft vom A. T. Allgem. ev.-luth. Kirchenzeitung 1927, p. 1212 ff.

Det gamle testamente i medvitet hjå almenta. *Mot* si meining kom granskarane til å gjeva våpen åt dei mange skynlause og beiske åtak som er gjort på G. T. i striden for å få det burt frå Bibelen og ut or kyrkja, skulane og heimane. Det er tydeleg at kampanjen mot Det gamle testamente får si vigtigaste slagkraft og sin breiddeverknad frå det umstende at åtaksmennene meiner dei kan stydja seg til resultata av den gamaltestamentlege granskinga. Det vert beint fram hevda at den moderne gamaltestamentlege vitskapen har gjort det av med G. T. sitt religiøse verd for notida.[1]) Det er då eit slag i andletet på dei granskarar som har pretendera å kunne få dei religiøse verdiar i G. T. til å lyse for moderne menneske.

Slik tyding og slikt bruk av det storfelte granskararbeid, stikk i strid med granskarane sin ålvorlege intensjon, var sjølvsagt ikkje mogeleg, dersom ikkje denne granskinga hadde gjort seg skuldig i ei kapital misvising, ei total misråking av det centrale i si uppgåve. Den religionshistoriske skulen dei kallar, hadde mest drive med samanliknande mytologi. Det galdt då å koma *attanum* dei gamaltestamentlege tekstene. Hovudinteressa kom til å liggja på forhistoria åt det literære stoff. Etter kvart såg granskarane i den gamaltestamentlege yverleveringa mest ikkje anna enn rester av babyloniske mytor, spor av egyptiske eventyr, kana'anitiske kultsagn, kjempesegner og legendor. Kittel har karakterisera situasjonen soleis: Me var nær ved å løyse upp den gamaltestamentlege religionen i mytor, og soga i segner og eventyr.

Det er då ikkje til å undrast yver at den store folkmengdi som i Tyskland samlar seg under hake-krossen reiser spursmålet: Kvifor iallverdi skal me stappe borni våre med desse *jødiske* segner og eventyr? Kvifor skal me skjemme ut vår gjæve germanske ånd med desse fablane, som er so gjenomsyra av den utkropne sløgleiken som stødt har sermerkt den jødiske rasen, cfr. forteljingane om Jakob og Laban. Nei, lat oss nytte våre eigne *germanske* segner og eventyr i religionsupplæringa! Kva har denne jødeboka å gjera i våre skular og heimar?

Meir støkk gav det i granskarane då dei såg korleis jamvel ein vitskapsmann som assyriologen Friedrich Delitzsch so skynlaust

[1]) Sml. A. Weiser: Die Bedeutung des alten Testaments für den Religionsunterricht, Giezen 1925, s. 6. W. freistar syne at det ikkje er tilfelle.

og skammeleg kunde nytte ut den historisk-kritiske granskinga til eit avstyggjeleg åtak på G. T.[1]) Delitzsch fører fram heile Det gamle testamente som eit samansurium av falske utgreidingar, villeidande umarbeidingar, frie uppdiktingar, segner og eventyr, «Kurzum ein Buch voll absichtlicher und unabsichtlicher Taüschungen.[2]) Og dette skulde gjelda for å vera Guds ord! Jubelen stod høgt i taket hjå antisemitistane og i dei religionsfiendtlege krinsane. Men åtaket kalla og fram ein veldig protest frå gamaltestamentlege granskarar i *alle læger*. Liberale og konservative, protestantar og katolikkar greip til pennen. Sellin fann ut at det var den gamle verbal-inspirasjonsteorien som skrymta i hovudet på Delitzsch. Denne skrymsla hadde uroa honom og valde honom angest. So vilde han slå henne daud med sine gift-våpen.[3]) Gunkel skulda på dei konservative granskarane: «Männer wie König werden immer das Auftreten von Männern wie Delitzsch nach sich ziehen.»[4]) Men Delitzsch har sjølv i skriftet sitt gjeve klår vitring um kva det er for ei granskarleid han kjenner seg i samband med og styd seg til.[5])

Difor torde Martin Kegel ha meire rett. Han har skrive Delitzschs tol[e]doth med desse ord: «Hegel zeugte Vatke, Vatke zeugte Wellhausen, Wellhausen zeugte Friedrich Delitzsch.»[6])

Vel hadde Delitzsch på mange punkt mistydd og misbruka den moderne gamaltestamentlege vitskapen, men so mykje torde verket hans gjera klårt: Ein gamaltestamentleg teologi som har forsømt å peike på og arbeide ut det sermerkte ved den gamaltestamentlege religionen som ei fyrebuing for *Kristus* og for kristendomen som den absolutte religion, har ikkje noko verkeleg avgjerande å møte slike åtak med. Delitzsch sitt skrift har nok verka med til å opne augo på sume teologar med umsyn til dette. Saman med dei mange andre åtak frå humanistisk-heidenske og nasjonal-religiøse krinsar har det tvinga kyrkja og teologane til å taka si praktiske og prinsipielle stoda til Det gamle testamente upp til ny ettertenkjing.

---

[1]) Friedrich Delitzsch: Die grosse Täuschung I, 1920, II, 1921. [2]) Op. cit. II, Neuausgabe 1922, s. 52 f. [3]) Theologie der Gegenwart 1921, s. 94 f. [4]) Literaturblatt der Frankfurter Zeitung 1920, nr. 19. Kfr. König: Moderne Vergewaltigung des alten Testaments, 1921, s. 32. [5]) Die grosse Täuschung, I, Neuausgabe 1921, s. 5 f., s. 9 og fl. st. [6]) Kegel: Los von Wellhausen! Gütersloh 1923.

I samanheng med dei store brigde i den ålmenne åndshistoriske situasjonen under og etter verdskrigen, har det og gjenge føre seg noko av eit umbrøyte på den gamaltestamentlege teologien sitt umkverve. Det nye har likevel ikkje gjort seg so mykje gjeldande enno her som i andre greiner av teologien. Men det er ikkje tvil om at verdfulle teologiske synsmåtar no held på å arbeide seg fram. Ein ser det serleg hjå dei yngre og yngste vitskapsmenn, men heller ikkje merkesmennene for den religionshistoriske granskarstemna er utan kjenning med umslaget.

At Hugo Gressmann ogso i sitt *vitskaplege* syn på G. T. var komen ut yver den reint immanent-idealistiske tankegangen, ser eg eit prov på i ei av dei siste literaturmeldingar frå hans hand.[1]) Han hevdar der at vedkomande forfattar saknar skyn for dei religiøse kraftene i jødedomen, av di han ikkje vil gå med på at metafysiske krafter har vore verksame. I denne samanheng kan ein minne om den personlege vedkjenning Gressmann gav ord for i ein artikkel som vart prenta etter han var avliden. Han sa frå at han personleg heldt kristendomen — og det slik som den møtte honom i Lutherdomen — for å vera den absolutte religion.[2])

Hermann Gunkel gav i 1921 ord for sin fulle tilslutnad til Kittels syn på den gamaltestamentlege religionen som reidskapen i Guds hand til å føre fram den absolutte religionen — kristendomen.[3]) Rett nok meiner han at det er granskarane i dei hine læger som no har svinga so mykje i sitt syn, at flokkane kan semjast med kvarandre i fred og full forståing. Men Kittel neittar heilt at det har gjenge fyre seg noko brigde i den teologisk-vitskaplege stoda på *hans* sida.[4]) Og han hevdar at det enno er visse prinsipielle skil. Han viser til det openberringsumgrip han har halde fram i sitt vitskaplege arbeid. Ein lyt og medgjeva at Kittel har rett når ein ser på det syn som har bore *granskinga* på dei to sidone til dessar. Ein skal leite med ljos og lykt både i det teologisk-vitskaplege

[1]) Zeitschrift f. d. altt. Wiss. 1926, 299. [2]) H. Gressmann: «Die evangelisch-theologische Wissenschaft über das alte Testament» i «Das evangelische Deutschland» 1927, nr. 19. Sml. Z. A. W. 1927, s. IV og s. XIX. Men ser ein på samanhengen i utgreidinga, syner det seg at Gressmann ikkje har målbore nokon kvalitativ skilnad millom bibelsk openberringsreligion og annan religion, «eine Absolutheit des Christentums kann man nur behaupten wenn man an die Absolutheit der Religion glaubt. Darum ist es selbstverständlich dass man auch in anderen Religionen Gottes Wort hört». «Das ev. Deutschland», nr. 19, p. 146. [3]) Chr. Welt. 1922, p. 65. [4]) Chr. Welt. 1922, p. 323 f.

programmet[1]) åt den religionshistoriske skulen og i produksjonen hans, skal ein finne likt til at det vert gjeve rom og rett for ei gudsopenberring — i reideleg tyding — slik som det vert gjort hjå Kittel.[2]) Det torde og vera i dei aller siste åra dei her har lært å tala um «absolutt religion».

Det er utan vidare klårt at synet på openberringa i Jesus Kristus og den prinsipielle stoda til det apostolisk-nytestamentlege openberringsvitnemålet fær djuptgåande innverknad på synet på den gamaltestamentlege gudsopenberringa. Det torde difor ha mykje verd at det no av vitskapsmenn som sjølv syner full skynsemd for gagnsverki åt den religionshistoriske skulen, vert sanna at systematikken åt denne skulen ikkje alltid har ydt rettferd mot kristendommen sin serhått, slik som den evangeliske reformasjonen har forstade kristendomen.[3]) I ei melding av K. Cramer si teologiske tolking av Amos-profetien, vedgår O. Eissfeldt at det har vore noko i den relativiserande granskinga i dei seinare ti-år, som har stengt tilgjenge til det absolutte som bryt fram i den gamaltestamentlege profetien.[4]) Men er dette so, då må me og segja at den moderne gamaltestamentlege granskinga ikkje har ydt kyrkja den tenesta ho har rett til å vente av ein teologisk arbeidsgrein.

Kor som er: Det immanent-evolusjonistiske grunnsynet som fjetra teologane og maktstal kyrkja er no *brote*. Den gamaltestamentlege teologien har med dette vunne att den fyrste og avgjerande fyresetnaden for å kunne tene kyrkja med å lette tilgjenget til den bodskapen *frå Gud*, som kristenlyden er viss um å eige i G. T.

Kritikken frå kriseteologien har vore fruktberande på ymse vis. Det er vorte meir syn for openberringsrøyndomen i Det gamle Testamente. Det vert kanna at det er *den* det i siste steget gjeld um.

I positiv leid verkar og den empirisk-fenomenologiske granskinga hjå den gudlegdomshistoriske arbeidsstemna.[5]) Her kjem

---

[1]) Sjå t. d. utgreidinga av Gunkel i Deutsche Literaturzeitung, 1904, p. 1100 ff. [2]) Sjå t. d. hans Geschichte d. Volkes Israel[3] 1916, s. 595, 5—6. utg. 1923, s. 394 um utspringet til den vissa Moses hadde um Gud: «so hatte er diese Gewissheit nicht aus seiner Zeit und nicht aus sich selbst — er hatte sie aus unmittelbarem Kundwerden dieses Gottes. [3]) Otto Eissfeldt i R. G. G.[2] IV, p. 1904. [4]) Theologische Literaturzeitung 1931, p. 125. [5]) Sml. Tidsskr. f. teol. og Kirke 1931, s. 112 f.

dei røynde-ting G. T. vitnar um, betre fram i sin indre samanheng med kvarandre og med sin åndelege vokstergrunn. Og det ekte religiøse i det gamaltestamentlege trudoms- og tankeliv vert ikkje lenger skuva til sides eller tilmåta og tiltukla etter moderne syn på verdi som det jamt har vore tilfelle. Og mykje av det den eldre konservative teologi har ydt, kjem her til meire vyrdnad. Denne gransking viser og ut over seg sjølv til dei teologiske problem som er gjevne med den sermerkte gudsvissa i Det gamle testamente og med dette sitt eige krav um å bera bod um ein «revelatio specialis».

Det er eit tidarteikn at det einaste spesielle organ for gamaltestamentleg gransking «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» etter sitt noverande program «auch die Fühlung mit der theologischen Wissenschaft und dem religiös-kirchlichen Leben der Gegenwart suchen und aufrecht erhalten soll». Det er eit utslag av den ålmenne teologisk-kyrkjelege orientering i vår tid. Ser-utgreidingar som etter problemstilling og metode er av strengt fagvitskapleg natur, ser ein no vert førde ut soleis at dei skal kunne tene det praktiske kristenliv. Johannes Hempel, professor i Göttingen og redaktør av Z. A. W., segjer i fyreordet til si mykje verdfulle bok: «Gott und Mensch im A. T.» 1926: Sosant me trur på eit ålment prestedøme av alle truande, har me teologar til plikt å setja fram bodskapen um Gud soleis i menneskelege ord, at kvar ein som for ålvor vil vera kristen, kan skyna det. Fær dette synet slå igjenom, vil det få mykje å segja for det kristelege og kyrkjelege bruk av G. T. At eit slikt praktisk sikte ikkje fører med seg noka krenkjing av disiplinane sin vitskaplege karakter, skulde vel og dei gamaltestamentlege teologane ha kanna.[1])

Ein mykje viktig fyresetnad for at den gamaltestamentlege teologien skal kunne tene kristenlyden med sitt arbeid, er at han syner samanhengen millom openberringsinnhaldet i den gamle og den nye pakt. Eller at han iminsto byd fram stoffet sitt soleis at dei andre teologiske disiplinane vert føre til å finne samanhengen eller skilnaden på dei ymse umkverve.

---

[1]) Filosofen Leo Schestow segjer: «Einen wirklichen Empirismus hat es unter den Wissenschaftlern nie gegeben. . . . Welcher Gelehrte würde Tatsachen um der Tatsachen willen untersuchen?» Logos 1931. Bd. XX, s. 22.

Ogso på dette punkt er stoda idag ei anna enn fyrr. Samanhengen millom Det gamle og Det nye testamente vert no av sume gjort gjeldande med slik kraft at det beint fram har gjort stoda kritisk for den vanlege historisk-kritiske eksegesen. K. Cramer har i si bok um Amos hevda at den einaste rette kommentaren til Amos (m. u. t. utveljingstanken) er gjeve i Efeserbrevet. Romarbrevet 9—11 syner at Paulus har forstade tankane åt Amos og *korleis* han har forstade honom.[1]) «So muss nicht nur Paulus vom A. T. her verstanden werden, auch das Verständnis des A. T. kann m. E. vom N. T. her sehr gefördert werden, weil hier sich erst alles voll auswirken kann, was im A. T. hoffend und glaubend ausgesprochen war.»[2])

W. Vischer har kome med eit arbeid yver ebed-Jahwe-problemet der han vågar tala om Kristi nærvere fyrr han vart menneske, og reknar med Bibelen med dei ymse bøkene i den som ein einskap, der kvart einskild stykke er med um å fastleggja meininga i det andre.[3]) Hempel finn at også Procksch sin kommentar til Jesaja[4]) kallar fram spursmålet um N. T. som den autentiske interpret av G. T. Procksch finn i Immanuel-profetien Jes 7, 10 ff. «eine messianische Weissagung erster Ordnung», «der Immanuel ist wirklich ein Wunderkind von wunderbarer Geburt». Og Matteus «hebt sich (Mt 1, 23) als Ausleger turmhoch über das Gewirr der Meinungen empor, wenn er die Immanuelsweissagung in Jesus erfüllt sieht».[5])

Utgjevaren av Z. A. W. ser i denne vendinga det skarpaste uttrykk for den noverande krisa i den gamaltestamentlege vitskapen. Han ser stoda so: Anten må den vanlege historisk-kritiske eksegesen betre kunne prove sin teologiske rett, eller og må ein gjeva han upp for ein reint dogmatisk eksegese.

Utan her å dryfte rett eller rangt i dei nye synsmåtane, vil me berre peike på det lovande i dette at høvet millom den gamaltestamentlege andsrøyndomen og den uttyding og uppfylling som Det nye testamente gjev han, atter er vorte eit brennande spursmål for den gamaltestamentlege granskinga.

I pakt med den ålmenne vending i tida burt frå historisk-genetisk

---

[1]) K. Cramer: Amos, Versuch einer theologischen Interpretation 1930, s. 135. [2]) Op. cit., s. 136. [3]) Sjå Hempels Chronik i Z. A. W. 1931, s. 150 ff. [4]) O. Procksch: Jesaja I. Lpz. 1930. [Kommentar z. A. T. herausg. v. E. Sellin. Bd. IX.] [5]) Op. cit., s. 124 f.

tankegang til systematisk og normativt orientert tenkjing, har det vakna trong til å vinne klårleik yver den gamaltestamentlege religionen med umsyn til hans indre struktur, innhald og grunnhått. Denne trongen kan dei religionshistoriske framføringane ikkje stette. Det vert bruk for systematiske framføringar. Den gamaltestamentlege *bibelteologien* fær rom og rett ved sida av den gamaltestamentlege religionssoga. Menn som Steuernagel, Staerk, Eissfeldt og Eichrodt m. fl. har teke til ords for ein gamaltestamentleg bibelteologi som sjølvstendig disiplin.[1]) Dei ser elles ikkje litet ulikt på uppgåva og metoden åt disiplinen. Av serleg interesse frå vår synsstad er det grunnsynet som kjem fram i W. Eichrodt sitt innleidingsfyredrag på orientalistkongressen i Bonn 1928[2]): «Wie die historische Forschung auf allen wissenschaftlichen Teilgebieten es in immer steigender Klarheit erkennt, dass zu den wichtigsten Voraussetzungen einer erfolgreichen Arbeit die fruchtbare Wechselbeziehung zwischen Philosophie und empirischer Einzelwissenschaft gehört, so muss sich die theologische Behandlung der Geschichte darüber klar werden, dass sie nicht anders als von einer überempirischen Grundvoraussetzung aus, nämlich von dem an der Offenbarungswirklichkeit des N. T. gewonnenen Blickpunkt aus zur Sinnhaftigkeit der A. T.lichen Geschichte vordringen kann.»

Fær me ein gamaltestamentleg teologi etter dette grunnsynet, vil dei ymse moment i den gamaltestamentlege openberringsrøyndom kunne koma til å lyse for oss i organisk samanheng med den bibelske openberring sitt centrum Jesus Kristus. Og dei som fyrebur seg til prestetenesta, vil få verdfull hjelp til å kunne nytte det gamaltestamentlege openberringsvitnemålet, når dei skal utøva sitt ministerium verbi.

Men ein kan lett koma til å setja for store voner til dei nærverande preludier. Dei som arbeider med den gamaltestamentlege openberringssoga ut frå *teologisk*-vitskaplege grunnfyresetnader,

[1]) Steuernagel: Alttestamentliche Theologie und alttest. Religionsgeschichte. Vom alten Testament, Beiheft z. Z. A. W. Nr. 41, 1925, s. 266 ff. Staerk: Religionsgeschichte und Religionsphilosophie in ihrer Bedeutung für die biblische Theologie des A. T. Zeitschrift f. Theologie u. Kirche 1923/24, s. 289 ff. Eissfeldt: Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte u. alttestamentliche Theologie. Z. A. W. 44. 1926, s. 1 ff. [2]) W. Eichrodt. Hat die alttestamentliche Theologie noch selbständige Bedeutung innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft? Z. A. W. 1929, s. 83 ff.

«von dem an der Offenbarungswirklichkeit des N. T. gewonnenen Blickpunkt aus» er enno liksom rari nantes in gurgite vasto.

Likevel torde det vera visst at den gamaltestamentlege granskinga idag gjenomgåande kjenner si uppgåve og sitt ansvar som teologisk arbeidsgrein sterkare enn på lenge, og at ho ved å gjeva rom og rett åt *teologiske* fyresetnader og synsmåtar, truleg vert før til å tene det praktisk-kristelege bruk av G. T. betre enn fyrr.

Kristenlyden sitt bruk av G. T. som Guds ord står og fell ikkje med den teologiske vinn som blæs. Vissa um å eige ein bodskap frå Gud i G. T. er fødd ut av den røynsla kristenlyden gjer kvar dag: Ordet fører den grannhøyrde sjel beinveges inn for Guds andlet. Det er heilt den same røynsla som Jesus og apostlane gjorde. Gjenom dei heilage skriftene fall det for Jesus ljos frå Gud yver Messiaskallet hans og yver lidingsvegen han skulde gå. Og apostlane fann i dei heilage skriftene grunndraga i den same gudsrøyndom som dei hadde møtt i Jesus Kristus. Ved den Heilage Ånds rettleiding samla det heile seg i eit vitnemål um han dei hadde kanna som sin herre og frelsar. Hjå dei som hjå oss høyrer vissa um det gamaltestamentlege openberringsvitnemålet organisk saman med trua på Jesus Kristus sjølv, han som er Messias, den levande Guds son. På denne vedkjenning er kyrkja bygd med det tilsagn frå Herren: «Helheimsportane skal ikkje vinne yver henne!»

Med denne understreking av kristenlyden sitt prinsipielle sjølvstende i høvet til dei heilage skrifter og den einskilde kristne sitt beinveges tilgjenge til Ordet frå Gud i G. T. vil me sjølvsagt ikkje segja at kyrkja ikkje treng den hjelp til å trengje inn i dei gamaltestamentlege skrifter som den vitskaplege gransking kan gjeva. I kyrkja si fyrste tid trongst ikkje denne hjelp so mykje, då kristenlyden enno livde i kulturtilhøve som på mange vis hadde levande samanheng med den gamalorientalske kulturen. Dei skyna difor utan vidare so mykje av det som me no berre kan vinne forståing av gjenom historisk gransking. Di større fråstanden vert i tid, og di større skildnaden vert i språk og kultur-miljø, di meir bruk vert det for historisk-vitskapleg ljos yver G. T. Granskinga sidan Wellhausen har difor ikkje arbeid til fånyttes, trass i hennar profane karakter og teologiske misvising.

Den moderne granskinga har skjerpt synet for det sterke historisk-menneskjelege innslaget i dei gamaltestamentlege skriftene. Det har vore til hjelp for ei rettare forståing av mange historiske tilgangar og tilhøve og har dimed og ført til ei betre forståing av mange utsegner. Den historisk-kritiske granskinga har og vore med um å hjelpe fram eit syn på openberringsmidlinga og på høvet millom historie og openberring som samsvarar betre med dei heilage skriftene soleis som dei empirisk ligg fyre. Dei historisk-menneskelege brester som ligg fyre i den literære og historiske yverleveringa, vil ikkje uroa den teolog og forkynnar som har kanna den bibelske gudsopenberring sin historisk-organiske karakter. Dette at Gud gjev seg sjølv på den måten at han let sitt guddomlege liv gå inn i det historisk-menneskelege tilvere, utan å løyse berarane av dette liv ut or det miljø dei livde i, eller rive dei ut or det verdsbilete dei gjekk ut frå i si tenkjing.

Den som har fått auge for gudsopenberringa si pedagogiske utfalding og organiske samvokster med Israels historisk-menneskelege liv vil heller ikkje la seg vildre av det faktum at me i G. T. støyter på element som me ikkje maktar melte saman med den Kristus-røyndom som me møter i N. T.[1]) Det naturleg menneskelege og det nasjonalt jødiske kjem jamt so sterkt fram at det me les ikkje talar til oss som Guds ord.

Sjølvsagt lyt den einskilde vera mykje varsam fyrr han dømer og sjå til kyrkja si samla røynsle um kva Gud kann bruke til å lata menneskja høyre si levande røyst.[2]) Men me kan ikkje hevde det mekaniske inspirasjonsumgripet frå ortodoksien si tid, og heller ikkje den reformerte kyrkja sitt kanonumgrip.

Me må her fylgje Luther når han gjorde Kristus til mælestav og med den jamvel innanfor dei nytestamentlege skriftene skilde ut nokre som retteleg marg og kjerne. «Was Christum treibt» — det er jo ingen annan mælestav enn den Det nye testamente legg på Det gamle.

So lenge dei innanfor kyrkja stod i eit rett høve til det nytesta-

---

[1]) Det kan sjølvsagt òg ha sin grunn i brest i vår eigen kjennskap til den nytestamentlege Kristus. [2]) «Auf das *Ganze* der Geschichte des A. T. in der Kirche gesehen, wird es wenige Stücke geben, die sich nicht je und dann einmal als lebendig wirksame Gottesworte aufweisen lassen,» segjer Hempel i si historisk og teologisk djuptenkte bok: Altes Testament und Geschichte, Gütersloh 1930, s. 82.

mentlege Kristus-vitnemålet, vart det ikkje serlege vanskar med Det gamle testamente. Det fyrste åtaket på G. T. kom som kjent frå gnostikaren Marcion som hadde eit framant syn på Kristus og det høve han stod i til den Gud som openberra seg for jødane. Det botnar i noko av det same når dei liberale sin store førar Adolf Harnack i si bok um Markion 1921 tok til orde for at kristenlyden burde slutte med å ære G. T. som kanonisk skriftsamling og lata det gå same vegen som apokryfene. Millom det sokalla «liberale Jesus-bilete» og den gudsrøyndom som møter oss i dei gamaltestamentlege skriftene er det sovisst ikkje stor slektskapen.

Berre ein gamaltestamentleg teologi som har sitt orienteringspunkt i den Kristus som apostlane har vitna um og som kristenlyden frå deira dagar har trudd på, kan løyse den teologiske uppgåva som G. T. stiller kvar ny ettled. Og berre ein slik teologi vil kunne føre kristenlyden fram til forståing av den gamaltestamentlege gudsopenberring sin fyrebuande karakter og av Det gamle testamente sitt underordna verd i høve til Det nye, og *samstundes* opne vegen til dei evige skattar som Gud har gjeve ogso oss i dei heilage skrifter frå den gamle pakt.

Eit arbeid som t. d. Gunkels kommentar til Genesis med hans æstetisk-folkloriske handsaming av einskild-forteljingane syner oss mange rett menneskelege sidor ved personane i yverleveringa. Det vert klårt at dei kjære patriarkar slet ikkje dug til å vera sedelege fyrebilete for oss. Dei held ikkje mål som etiske personlegdomar. Når so moderne kulturmenneske fær sjå dei i dette ljos, forargar dei seg veldig yver at Gud likevel kjennest ved dei, og særleg støyter dei seg yver at Gud tek seg av Jakob som hadde svike både sin far og sin bror og so tydeleg legg sin jødiske geschäftsånd for dagen med all slag lurendreieri i Laban si teneste. So gyv dei på med sine åtak i presse og i bøker.

Men den som har fått sjå dei gamle skriftene i ljoset av den nytestamentlege openberringsrøyndomen, let seg ikkje vildre av desse åtak. Han ser at det er det naturlege menneske sitt syn som ligg til grunn for dei. Den sjølvgode fariseartru at Gud er slik at han skal og må signe den som har gjort seg fortent til det og vrake den uverdige. Guds ord og den kristelege røynsle lærer noko anna um Gud. Sml. Rom 9—11. I Kristus bøygjer Gud seg ned til den

uverdige og fortapte og tek han til nåde av berre miskund. Det er grunnlaget for den kristne sitt eige liv med Gud og i det ljos forstår han at Gud kunde kjennest ved patriarkane trass i deira synd og brest og upptukte dei til å tene sin frelsesplan.[1])

Abraham er ikkje stamfar til den sekt av menneske som liver av at dei er betre enn andre, segjer W. Vischer, men til dei som «trur på han som gjer den ugudelege rettferdig.» Rom 4, 5.

Soleis vert den gamaltestamentlege yverleveringa for den som trur på Kristus, eit openberringsvitnemål som lærer honom *Guds* hjartelag å kjenne og syner honom *Guds* tankar og vegar.

Ein teologisk utdana forkynnar skulde ha fyresetnader for å nytte ut dei rikdomar Gud har gjeve oss i G. T. i rikare mun enn ein lækmann. Det *sereigne* Gud har vilja gjeva kristenlyden gjenom G. T. kjem vanskeleg til sin rett i lækmannspreika. Men skal den geistlege forkynninga løyse si uppgåve her, må det verta gjort meire bruk av gamaltestamentlege tekster. Og dei krev jamt eit rett stort fyrebuingsarbeid. Det gjeld at ein ikkje bryt med det homiletiske grunnkravet at den homiletiske interpretasjon må kvile på historisk-grammatisk eksegese. Berre på det grunnlaget kan ein få tak på det sereigne åndsinnhald som dei ymse tekster gøymer i seg. Ved dinæst å setja teksta sine tankar i samanheng med dei guddomlege frelsestankar i det heile og med frelsesopenberringa sitt centrum, kan me finne fram til det Gud har å segja oss idag gjenom dette ordet. Den som vert uppteken av dette arbeid vert slegen av den åndelege struktur-likskap som der er millom det gudsliv som openberringsånden i den gamle pakt kalla fram, og det gudsliv som er født ut av den nye pakt sitt høve til Gud. Trass i all skilnad millom det fyrebuande og det fullendte stiget i frelsesoga, vil den truande møte liv av sitt eige nye liv og ånd av si eiga nye ånd i dei gamaltestamentlege skriftene, og han vil verta upprika og styrkt ved det. Det kjem ikkje frå innleggjing i G. T., men har sin grunn i den historisk-organiske samanheng som det er millom gudslyden i den gamle og den nye pakt. Det er eit og same guddomlege liv som har brote inn i vår verd og førd fram *ei* stor historisk samanhengande livsrørsle. Me er berre greiner på

[1]) Sml. Bachmann: Das A. T. als Bestandteil der Bibel der Christenheit. Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1922, p. 821.

oljetreet. Det har sine røter i den gamle pakt. Me treng minnast Rom 11, 18: Det er ikkje du som ber rota, men rota som ber deg.

Det er dette som gjer at me med full sakleg rett kan ta dei gamaltestamentlege tekstene etter deira historisk-grammatiske tyding og lyfte deira åndsinnhald inn i samanheng med den nytestamentlege openberringsrøyndom, og soleis bera det fram til sjeleføda på det nytestamentlege plan av gudsliv.

Dette let seg ikkje gjera med ein assyrisk-babylonisk botssalme eller med ei buddhistisk tekst. For her vantar den indre organisk-historiske samanheng. Anten måtte ein leggja inn noko som er framandt for tekstene etter deira upphavelege meining, eller og måtte ein forflate kristendomen i ålmenreligiøs leid, um ein vilde freiste på å nytte slike religiøse tekster i si forkynning. Den kvalitative skildnad millom bibelsk og ikkje-bibelsk religiøs literatur vil ein ikkje so lett miskjenne når ein står framfor menneske som skrik i si sjel etter eit levande ord frå Gud.

Då Gud i si openberring har late sitt liv gå inn i organisk samvokster med det historisk-menneskelege liv, kan ein ikkje lære det eine rett å kjenne utan i samband med det andre. Det er difor naudsynleg at dei geistlege forkynnarane set seg best mogeleg inn i dei historisk-menneskelege høve som gudsopenberringa i Israel gjekk inn i. Det er fyresetnaden for rett forståing og bruk av G. T. som vitnemål um Guds tankar og vegar med oss. Det er som Hempel[1]) segjer: Nett når det vert gjort fullt ålvor med G. T. sin konkrete historiske røyndom, vert det og fullt ålvor med den guddomlege røyndom som manifesterar seg i Guds krav til Israel, i domen yver det og i frelsa som vert lova når det gjer bot.

Soleis opnar granskinga tilgjenge til den heilage soga for oss. Og kristenlyden treng alltid denne hjelp. Men det er ikkje granskinga si sak å gjera klårt kva som er Guds ord i dei gamaltestamentlege skriftene. Ho kan berre lette tilgjenge til det. So melder Ordet seg sjølv som *Guds* ord for den som han gjev nåde til å høyra.

Det er ikkje høve her til å peike på alle dei praktisk-religiøse verde som ved eit rett bruk kan vinnast ut or G. T. Me vil berre minne um korleis N. T. på viktige punkt fyresett den gamaltesta-

[1]) Z. A. W. 1931, s. 155.

mentlege gudskjennskapen og byggjer på han i den mun at N. T. ikkje fullt út kan gjeva oss det som er tilsikta, utan at ogso me kjenner Gud frå G. T. Soleis t. d. med umsyn til Gud som skapar, og med umsyn til hans heilagleik. Kyrkja treng stendig den rettleiding som G. T. gjev, når det gjeld høvet millom Gud og den skapte verda. Det er vel kjent kva verd G. T. har hatt for kyrkja som vern mot dualistisk askese og religiøs radikalisme. Det gamle testamente kan og lære oss korleis me skal sameine umsorg for det sosiale samfund som no er, med venting på det riket som kjem. Både den gamaltestamentlege og den nytestamentlege gudlegdomen skodar framåt — mot Herrens dag. Men G. T. skildrar ventetida og uppgåvone i den med størst biletleg klårleik.

Fyrst når ogso G. T. vert rett og allsidig nytta ut i den praktisk-kristelege forkynning, fær frelsesopenberringa høve til å verke inn på kristenlyden med heile sin rikdom og fullnad. Difor vil Det gamle testamente alltid måtte høyre med til kyrkja sin bibel som eit vitnemål um det historisk-guddomlege grunnlaget kyrkja byggjer på og nærer seg av.

Ivar P. Seierstad.

RELIGIONEN OG SKOLEN

FOREDRAG I FILOLOGISKE STUDENTERS FORENING 4. NOV. 1931

Av sogneprest G. Skagestad.

I overensstemmelse med den anmodning som er rettet til mig, vil jeg i kveld behandle det opstilte emne under rent prinsipielt synspunkt. Emnet opløser sig da i en rekke enkelte momenter, hvorav vi i det følgende vil ta frem nogen av de viktigste.

1. Det første av disse momenter er selve begrepet religion. Vårt emne heter jo «religionen og skolen» ,og der tales jo jevnlig om «religions»undervisning. Men religion er jo et meget ubestemt og mangetydig begrep, som krever en nærmere bestemmelse. Prinsipielt betyr det to ting: enten gudsforhold og gudsdyrkelse som rent almenbegrep, eller bestemte historiske religionsformer. Holder vi oss nu for øie at vi her taler om religionen og skolen, og dermed fortrinsvis tenker på den egentlige barneskole, så er det klart, at vi kun i rent forsvinnende grad har å gjøre med religion som almenbegrep. Barneskolen arbeider med konkrete størrelser, ikke med abstrakter. Religion i sin almindelighet er en filosofisk terminus og overhodet et emne som ikke kan behandles i barneskolen, bortsett fra en ganske enkel omtale av at alle folkeslag har religion, og at der hos alle mennesker synes å være en viss religiøs trang og et dertil svarende anlegg. Ingen forstandig lærer vil i barneskolen gå nærmere inn på religionen i sin almindelighet.

Vi kommer da til det resultat, at når der tales om religionen og skolen, så dreier det sig om konkrete historiske religionsformer, ikke om abstrakte almenbegreper. Men også under dette konkrethistoriske synspunkt er der fremdeles to vesensforskjellige opfat-

ninger mulige. Man kan tenke på et større eller mindre antall av de historiske religionsformer, som vesentlig jevnbyrdige størrelser, og så se religionsundervisningens opgave deri, at den skal gi barna oplysning om og kjennskap til disse former, enten som ren historisk kunnskap, eller med det mål for øie at barna skal settes i stand til å foreta et personlig valg mellem de forskjellige religioner. Eller man velger en bestemt religion som man ikke bare søker å gi barna kjennskap til, men som man med bevisst planmessighet søker å føre dem inn i.

Rent teoretisk sett er begge disse fremgangsmåter mulige. Selv i barneskolen vilde det til en viss grad la sig gjøre å gi barna kjennskap til en rekke religioner. I nogen grad skjer jo også dette faktisk i våre skoler. Men der er her det å merke at dette ikke er hvad vi egentlig forstår ved religionsundervisning. Religionsundervisning er undervisning i religion, ikke om religion. Religionsundervisningens mål er å føre eleven frem til personlig religion, ikke til en større eller mindre grad av viden «*om*» religion eller religioner.

Herav følger at der ikke *kan* gis virkelig religionsundervisning i flere religioner på en gang, i samme skole og av de samme lærere. Det strider mot tingenes vesen. Der kan kun gis religionsundervisning *i* en religion. Undervisningen *om* de andre religioner er efter sitt vesen ikke religionsundervisning, men historieundervisning, og den bør også fortrinsvis ha sin plass i historietimene. Hvad det angår at barna skulde bli i stand til å velge mellem de forskjellige religioner, så kommer vi siden tilbake dertil.

Vi blir da stående ved at når der tales om religionen og skolen, så forstår vi med religion en bestemt historisk religion. Både religionens og skolens begrep krever dette efter sitt vesen. Religionsundervisning som særlig fag har til hensikt å innføre i en bestemt religion som skolen ønsker at barna skal tilegne sig personlig. Spør vi nu hvad dette er for en religion, så vil jo svaret, når det gjelder våre skoler, gi sig av sig selv. Det er kristendommen. Derfor brukes jo kristendomsundervisning og religionsundervisning i praksis om hverandre som synonyme begreper. Der vil også sikkert råde almindelig enighet om dette både blandt dem som er personlige kristne og blandt dem som ikke er det. Skal der først være religionsundervisning i vår barneskole, så kan der ikke bli tale om nogen annen

religion enn kristendommen. — Men så lenge vårt land i sin grunnlov fastholder kristendommen som sin offentlige religion, og i overensstemmelse dermed ved statsmidler opretholder en kristen folkekirke, så sier det sig i virkeligheten selv at kristendommen må være et hovedfag i den offentlige barneskole. Og det vel å merke nettop med det mål for øie å gjøre barna til kristne mennesker. Derfor heter det også i § 1 i folkeskoleloven av 1915 at folkeskolens formål «skal være å medvirke til barnas kristelige *opdragelse*». Altså ikke bare kunnskapsmeddelelse, men påvirkning.

2. Vi er altså nu kommet til det resultat at religionsundervisning er undervisning i — ikke om — kristendom, med det mål å gjøre barna til kristne mennesker. Men her stilles vi overfor to problemer av rent prinsipiell art som krever sin behandling før vi går videre.

Det første problem knytter sig til begrepet kristelig *påvirkning*, eller kristelig opdragelse. Her er altså tale om en metodisk innvirkning på barnesinnet ved lærerens person og ved undervisningens pedagogiske virkemidler for å disponere dem for et kristelig livssyn. Er det moralsk forsvarlig å øve en sådan påvirkning, og er det kristelig forsvarlig. Som bekjent hevdet Rousseau i sin store pedagogiske roman «Emile» at man ikke burde gjøre barna til gjenstand for religiøs påvirkning. Denne hadde først sin plass, når de nådde en så moden alder at de selv hadde betingelsen for å velge.

La oss nu først se på denne innvending rent i sin almindelighet. Med hvilken rett skiller man da ut nettop religionen? Må ikke den samme betraktning gjøres gjeldende overfor enhver form av opdragelse og påvirkning, for så vidt den sikter på å utvikle en livsanskuelse hos barna, det være religiøst, moralsk, politisk, socialt. Plikter man ikke å vente med alt sådant til barna blir så voksne at de kan velge og vrake, og må ikke da de forskjellige muligheter som der er å velge mellem fremstilles for dem så vidt mulig nøitralt, så de kan få et «fritt» valg? Forhåpentlig vil vi uten lang argumentasjon bli enige om at hele denne betraktning er virkelighetsfjern og utopisk. Hverken foreldrene eller lærerne eller samfundet *kan* optrede slik overfor barna og ungdommen. Forsøkte de på det vilde det bli til den største skade for den opvoksende slekt.

Man vilde avskjære all kontrollerbar og ansvarsbevisst påvirkning i retning av livsanskuelse og overlate barna til den ukontrollerbare og ansvarsløse påvirkning, som det er umulig å holde dem borte fra. En slik nøitralitet strider mot barnets vesen og mot det naturgitte forhold mellem den voksne og den tilvoksende slekt overhodet. Dette vil være klart for alle, når vi ser på saken rent alment. Påvirkningen er der og må være der. En annen sak er det at man skal ha respekt for barnets personlighet og ikke *dressere* det inn i fedrenes livsanskuelse.

Men på samme måte forholder det sig med den kristelige påvirkning, når vi ser saken ut fra kristendommens eget standpunkt. Hvis man prøver å unddra barna all kristelig påvirkning, så vil de dog bli utsatt for den påvirkning som går i verdslig og antikristelig retning. For den er uundgåelig. Og resultatet vil bare bli at denne påvirkning, som har sin tilknytning i barnets syndige natur, vil få et uhyre forsprang, så det unge menneske allerede er fast bundet i verdslighetens lenker, når den religiøse påvirkning skal til å begynne. For den kristelige betraktning hører også barnet Gud til. Det er skapt med mulighet for efter sin alders måte å være Guds barn. Derfor døper den kristne menighet de små barn, og med dåpen anerkjenner den både retten til og muligheten av i hjem og skole å øve en opdragende innvirkning på dem i kristelig retning. Kun det barn som har vært under en slik påvirkning fra først av, har i virkeligheten den fulle valgfrihet, når det inntreder i den modne alder. For kun hos det barn har den gode og den onde påvirkning i hvert fall i nogen grad holdt hverandre i likevekt. Barnet er forsynt med de nødvendige kristelige motiver til i voksen alder å kunne bestemme sig for kristendommen, hvad det ikke vilde kunne, eller dog ha langt vanskeligere for, om den kristelige påvirkning ikke hadde funnet sted. Men også her gjelder det at der må handles med barna med pedagogisk forstand og under skyldig hensyn til barnenaturen. Man kan ikke og skal ikke dressere barna inn i Guds rike. Påvirkningen har kun sin rett så lenge den respekterer personlighetens frihet og ansvar. Derfor må den, når det gjelder barna, prinsipielt være innstillet mot det mål å motivere et fritt personlig valg av Guds gode vei, når valgets modenhet er inne.

3. Det annet problem knytter sig til begrepet *undervisning*. Man sier: Religion er liv. Eller selv om vi betrakter den som livsanskuelse, så omfatter den dog et moment av inderlighet, av umiddelbarhet, kort: av noget udefinerbart personlig, og dette er vesentlig for religionen. Derfor kan den ikke læres og ikke være gjenstand for undervisning, men kun tilegnes gjennem erfaring og ved umiddelbar påvirkning fra religiøse personligheter. Som en tysk forfatter uttrykker det: «Religion ist nicht lehrhaft.»

Denne betraktning inneholder selvfølgelig viktige sannheter. Men den er ensidig, og hvis den fastholdes i sin ensidighet, fører den til et helt uriktig sluttresultat. Tenker vi på den religion som er gjenstand for undervisning i våre skoler, nemlig kristendommen, så gjelder det jo i eminent forstand at den er liv, at den ikke kan tilegnes som en blott viden eller kunnskap. Man tenke bare på Jesu samtale med Nikodemus: «Uten at nogen blir *født pånу* av vann og ånd, kan han ikke komme inn i Guds rike.» Gjenfødelsen det er livets umiddelbarhet i motsetning både til død kunnskap og utvortes gjerninger. Men samtidig må man akte vel på at kristendommen er en *historisk* religion som bygger på kjensgjerninger der er foregått i virkelighetens fulle dagslys. Og disse historiske begivenheter har avsatt sin frukt i en hellig *bok* som beretter om kristendommens grunnlegger, dens tilblivelse og dens vesen og egenart helt frem til den kristne kirkes stiftelse. Og hertil føier sig den kristne kirkes historie, og den kristne læres eller erkjennelses historie like frem til vår egen tid. Her foreligger altså et veldig historisk-objektivt stoff av fundamental betydning for både forståelsen og tilegnelsen av den kristne religion. — Særlig vil det være klart for alle hvilken fundamental betydning Det nye testamente og overhodet Den hellige skrift har. Og nu er saken videre ganske enkelt den, at et menneske overhodet hverken kan bli eller være en kristen uten et visst kjennskap til det objektive historiske stoff som vi her har for øie. Selve det frelsende evangelium består i et objektivt budskap om hvem Jesus var, og hvad han har gjort.

Det vil da være klart for enhver at der, når det gjelder kristendommen, både foreligger et faktisk, objektivt historisk stoff som der kan gis regulær undervisning i, og at en slik undervisning er nødvendig, dersom skolen for alvor setter sig det mål å medvirke

til barnas kristelige opdragelse. Ganske visst kan selv den beste undervisning ikke uten videre frembringe kristelig liv, men en viss grad av undervisning er dog nødvendig for at dette liv kan skapes og vedvare.

Det er dette forhold som videre gjør det både berettiget og i høieste grad ønskelig og nødvendig å opretholde kristendomsundervisningen som et særlig «*fag*», og å utstyre dette fag med både lærebøker og lekser som ethvert annet fag. Stoffet som behandles i religionsundergisningen er objektivt og historisk, det er konkret og faktisk, og krever de samme pedagogiske metoder og hjelpemidler som andre åndsfag. Også eksamen er både berettiget og ønskelig.

Selvfølgelig bør undervisningen i kristendom prinsipielt kun drives av personer som selv har tilegnet sig den kristne tro. Kun de er i stand til å undervise i den ånd som dette særlige stoff krever, og å gi den personlige påvirkning som letter barna tilegnelsen av dette stoffs dypereliggende personlige verdier. Men det kan heller ikke her nytte å stille utopiske krav. Man vil aldri få bare personlige kristne i et helt folks skolevesen. Og en vesentlig del av våre skoler har jo bare én lærer som underviser i alle fag. Det må da være rett å peke på at om man ikke når det beste, så kan der dog drives forsvarlig og verdifull kristendomsundervisning også av slike som, selv om de ikke tør si om sig selv at de er personlige kristne, dog i hvertfall betrakter kristendommen med alvor og respekt og tar sin undervisning i den alvorlig. Nettop fordi vi har med en virkelig undervisning i et objektivt stoff knyttet til lærebøker, er dette mulig. Hvis religionstimene vesentlig skulde bestå i andakt, forkynnelse, overhodet *direkte* opbyggelig påvirkning, så vilde kravet til lærerne nødvendig bli meget skarpere.

Men slik skal religionsundervisningen ikke være. Man skal overhodet være forsiktig med den direkte påvirkning. Den vesentlige vekt må legges på kunnskapsmeddelelsen og forståelsen, erkjennelsen. Men denne forståelse må gis et praktisk sikte på livets virkelighet. «Lær dem *å holde* alt hvad jeg har befalt eder,» er jo Jesu bud. Det er en ren misforståelse at kristendom er noget ubestemmelig, bare rørte følelser. Den har både et fast innhold og et klart praktisk mål. Derfor må der undervises, og skjer dette på

en rett måte så vil selve undervisningen befordre innførelsen i den kristelige livssfære.

4. Vi har sagt at religionsundervisning er undervisning i *kristendom*. Derved har vi foretatt en avgrensning både overfor religionen i sin almindelighet og overfor de mange ikke-kristne religionsformer. Men her er ennu en avgrensning å gjøre før vi kommer til et praktisk realisabelt standpunkt. Vi kan uttrykke saken så at all virkelig kristendomsundervisning må være *kirkelig*. Den såkalte *simultanundervisning*, som mange i våre dager ivrer for, er et rent utopisk fantasifoster. Man sier som så: Hvorfor ikke drive en *konfesjonsløs* kristendomsundervisning som er uavhengig av alle kirkelige retninger og partier, og som kun holder sig til det vesentlige og av alle anerkjente i kristendommen? Hvorfor ikke? Jo fordi tingen i sig selv er umulig. Først av rent almene pedagogiske grunner. Hvad vilde man si om det blev forlangt at historieundervisningen skulde avstreifes enhver nasjonal farve og stemning og være helt nøitral og internasjonal, eller rettere overnasjonal. Også her vilde man svare: det lar sig ikke gjøre. Men selv om det var mulig, så vilde det betegne en fundamental svekkelse av historieundervisningen. Den får sin verdi nettop ved det nasjonale preg. Men det er et langt skritt fra å være nasjonal til å bli chauvinistisk. Det siste er av det onde.

Så og med religionsundervisningen. Ta en for vår kirke så vesentlig ting som dåpen. Hvordan skulde man undervise slik at det på samme tid var opbyggelig for dem som fastholder barnedåpen, og for dem som forkaster den. Eller når det gjelder helligdagen. Adventistene holder lørdagen hellig, og de anser søndagen som «dyrets merke», mens vi andre anser den som vår rette helligdag. Der er ganske visst noget vesentlig felles for alle kristne, men det skjuler sig ofte nettop bak det som er forskjellig, så man idelig vilde rippe op i kontroversene, når man vilde samle undervisningen om det. Og skulde man så ikke bare tenke på det som er felles for de historiske kirkesamfund, men også trekke inn de aktuelle delingslinjer mellem positiv og liberal teologi, og videre ta med alleslags moderne religionsformer med et visst kristelig tilsnitt, teosofi, antroposofi o. s. v., så blir resultatet ganske enkelt det gamle rasjonalistiske: Gud, dyd og udødelighet (det siste gan-

ske visst også omfattende sjelevandring og nirvana). Tror nogen for alvor at alvorlige kristne, hvilken kirke eller retning de enn tilhørte, vilde være tilfreds med at deres barn fikk en slik religionsundervisning? Og hvad mener man om den pedagogiske side av saken, når valget står mellem å undervise barna i de abstrakte begreper som en slik overkonfesjonell fremgangsmåte vilde gi som resultat, eller i de konkrete og aktuelle momenter som en kirkelig undervisning gir å arbeide med? Vi slår fast at kristendomsundervisning må være kirkelig, men den skal ikke være polemisk. Den skal ta sikte på å forstå og akte de andre kirkesamfund, men med fastholden av den historiske arv og opgave som Gud har gitt oss i vår egen kirke.

*

Til slutt bare et par ord om religionens verdi som fag sammenlignet med de andre ledd i skolens fagkrets. Religion betegner de høieste livsverdier menneskeslekten eier. I kristendommen har vi gitt de høieste idealer og den dypeste livshjelp som er å finne. Så ser alle kristne på det, ut fra sin personlige erfaring. Religionsfaget gir skolens leseplan holdning og relief. Det løfter den hele skolegjerning op over matstrevet og det rent utilistiske mot de høieste åndsverdier. Det blir lavere under skolens tak, om dette fag var borte.

Religionsundervisningen setter barna i kontakt med en verden som de har særlige betingelser for å ferdes i. Vi husker ordet om å bli som barn. Hele den oversanselige verden er naturlig for barna. De hører hjemme der efter hele sin mentalitet. Og de vil lide et uoprettelig tap hvis man forholder dem kontakten med den evige verden. Et tap som vil merke dem for hele livet.

Derfor skulde ingen arbeide for å få løst forbindelsen mellem religionen og skolen, men for å styrke den. Skolen er skapt av religionen og for den. La den ikke emancipere sig så langt at den taper den levende rotforbindelse med sitt eget utspring. Det vilde bli til den største skade både for skolen, barna og hele vårt folk.

LITTERATUR

P. Althaus: Grundriss der Dogmatik I. Rudolf Merkel. Erlangen.

Blandt de lutherske dogmatikere er det vel neppe nogen som for tiden raker op over Althaus.

Han besidder en åndelig vivacitet, en spendvidde og en spendkraft, en kunnskapsfylde, en kombinasjonsevne, en tenkningens kraft og klarhet, et herredømme over stoffet som er beundringsverdig.

C. Stange pløier nok dypere, men han blir ofte noget bortført av sin egen borende tenkning og av sitt store stoff. Derfor blir det noget ensidig både over hans tenkning og system. Således anbringer han i sin prinsipplære en teologisk videnskapslære på hele 127 sider! Althaus derimot lar sig ikke hypnotisere av sitt stoff. Med suveren tankekraft utnytter han det veldige stoffmateriale til et tankerikt og tankeklart system.

K. Barth er nok mere original i sin teologiske tenkning. Men han hører til de *tungt* bevebnede og eier ikke den systematiske begavelse som Althaus.

Althaus er en teolog i *utvikling*. Han legger da heller ikke skjul på at han litt efter litt forlater sine tidligere posisjoner. Og hans seneste publikasjoner både på dogmatisk og etisk område viser at han er på vei bort fra Barth.

Vil man kort og skarpt bestemme Althaus posisjon i den foreliggende prinsipplære, så kan man si at han er en *luthersk* dialektiker. Og det vil si at han har trukket den dialektiske teologi ut av det filosofiske futteral, som Barth og Barthianerne mener hører med til dialektikken.

Efter mitt syn har A. nu bibeholdt så meget av den dialektiske

metode, som Barth har overtatt fra Kierkegaard og Luther. Og det vil igjen si: så meget som lar sig forene med Den hellige Skrift.

Althaus har her gitt oss en virkelig *dialektisk* prinsipplære. Det har ikke Barth gjort, skjønt han også har utgitt en prinsipplære. Dessuten har A. gitt oss en *dialektisk* etikk, hvad ingen Barthianer kan.

Som dialektiker er A. ferdig med den metode som siden Schleiermacher har søkt å fundamentere dogmatikken på religionsfilosofiske «Lehnsätze». «Die Dogmatik gründet sich allein in der Offenbarung, *und diese begründet sich selbst,*» s. 9. Derfor blir læren om *åpenbaringen* selve korpus i A.s prinsipplære.

Og den *kvalitative* forskjell mellem hedendom og kristendom fastholder han så sterkt, at han ikke engang vil bruke ordet åpenbaring om den hedenske religiøsitets oprinnelse. Her taler han om Guds selvbevidnelse.

Og når han nu skal tilrettelegge det naturlige menneskes forberedelse for den overnaturlige åpenbaring følger han vesentlig *K. Heim*. Og som Heim overvurderer han den uløste «Lebensnot», som hedningens religiøse liv resulterer i. En hedning må ha møtt evangeliet på en eller annen måte for å kunne opleve den «Lebensnot» som A. her skildrer.

Åpenbaringen fremstilles så på dialektisk vis som historie og overhistorie. Men da han forkaster Barths *ontologiske* motsetning mellem tid og evighet, kan han skaffe plass for det *virkelig historiske* ved åpenbaringen.

Ved bestemmelsen av åpenbaringens korelat, troen, behandler han det for dialektikken så vanskelige problem: *tro og erfaring*. Og løser spørsmålet ved at understreke troen som *akt* istedenfor som *virkning* i sjelelivet. Og gir saken en tilspisset formulering i følgende sats: «Ich weiss nicht, ob ich glaube; aber ich weiss, an wen ich glaube,» s. 19.

Prinsipplærens vanskeligste problem: religiøs visshet om åpenbaringens fortidige kjennsgjerninger har A. følt meget sterkt, hvad de færreste dogmatikkere har gjort, allerminst Barth. Men *løsningen* av problemet har han ikke vært heldig med. I tilslutning til Heim tar han sitt utgangspunkt i historieforskningens eget vesen: tro og

historisk viden er ikke motsetninger. Historieforskning er ikke mulig bare ved *induksjon,* induktiv kildeforskning, men beror likeså meget på intuisjon, en bestemt livs- og verdensanskuelse, altså en visshet av absolutt, ikke relativ art.

Dette er jo en fin og helt riktig iakttagelse. Men utilstrekkelig som forklaring av den kristelige visshet om åpenbaringens fortidige kjennsgjerninger. Ti den nevnte intuitive side ved historievissheten gjelder jo dog ikke selve faktum, f. eks. at Sokrates blev henrettet ved gift. Det får vi visshet om ved induktiv kildeforskning. Det intuitive, livsanskuelsesmomentet, trer vel først i funksjon med *tydningen* av det historiske faktum. Men for den kristne gjelder det jo å få religiøs visshet om selve *faktum,* f. eks. at Kristus er opstanden.

Og at A. her har laget et for spinkelt grunnlag, viser sig tydelig når han nu skal vise konkret, hvad det er som gir oss vissheten om Jesu historiske virkelighet. Da nevner han følgende tre data: 1) Vårt umiddelbare inntrykk av vidnenes *sannferdighet.* 2) Den indre *enhet* i det apostoliske Jesusbillede. 3) «Die Unerfindbarkeit dieser Bilder.»

Det har undret mig at A. her kan gripe til en så flat og rasjonaliserende løsning og at han ikke her har anvendt dialektikkens grunnbegrep: «Die Übergeschichte,» så meget mere som jo Kierkegaard så sterkt fremhever at Ordet gjør oss til «*samtidige*» med åpenbaringshistorien.

Forholdet mellem åpenbaringshistorien og den kritiske historieforskning bestemmer A. likeså udialektisk som Barth. Antitesis: Den menneskelige, tidbundne side ved det bibelske ord lar han gjelde helt ut, men vover ikke *samtidig* å fastholde tesis: det bibelske ords evige, guddommelige art. Også han bøier kne for tidens Ba'al: den historiske forskning, og vover ikke troens tross mot dette fremmedlegeme innenfor trosorganismen. Og derfor vover han sig til «en kritikk innenfor det nytestamentlige Kristusvidnesbyrd», s. 25, og finner ingen grunn til å nekte at der finnes *legendarisk* stoff innenfor dette.

Her er det A. i likhet med Barth avviker fra sine læremestre. Luther og Kierkegaard har aldri kritisert evangeliets *innhold,* men bare dets *ramme.* Ikke engang Luthers ord om Jakobs brev inne-

holder nogen tvil på eller forkastelse av dette brevs guddommelige art og oprindelse, men kun en sammenligning mellem perifere og centrale deler innenfor det for Luther sakrosankte evangelium.

Her har *alle* dialektikere ennu et skritt igjen innen de står der hvor Luther stod. Og den som mener at Luther ureflektert har overtatt denne stilling til Skriften som en arv fra romerkirken, viser dermed at han ikke kjenner Luthers inngående drøftelse av denne sak.

Ved spørsmålet om *kristendommens sannhet* tar A. et bredt anlagt opgjør med de gamle og nye forsøk på å forklare religionen som illusjon. Men viser så at spørsmålet om kristendommens sannhet alene kan besvares ved en påvisning av *åpenbaringens virkelighet.*

Når han nu skal påvise hvordan vi blir overbevist om denne, så avviser han energisk *erfaringsteologiens* vei: en besinnelse på troens genesis, og nærmere bestemt motsetningen mellem troslivet og det etisk-religiøse liv vi levet før. Isteden henviser A. til troens *lydighets*side, dens moment av «Entscheidung». Men havner naturligvis i erfaringsteologi han også, idet han påviser de erfaringer vi gjør, når vi bøier oss i lydighet for Guds åpenbaring. Og når han bebreider erfaringsteologien at den ikke understreker troen som «Glaubens-Entscheidung», så gjør han den vitterlig urett. Men i sin kamp mot erfaringsteologien ser det ut som *alle* dialektikere har vanskelig for å være objektive.

Det næste avsnitt: *Theologische Erkenntnisskritik* er sikkert det beste. Bare den historiske oversikt over forsøkene på å bestemme forholdet mellem *tro* og *viden* er mønstergyldig ved sitt *fyldige* innhold, sin *knappe* form og sin gjennemsiktige *klarhet.* Særlig fremhever jeg bestemmelsen av forholdet mellem «gegenständliches und existentielles Erkennen», mellem åpenbaring og eksistensiell erkjennelse og mellem åpenbaring og fornuft.

I avsnittet om *åpenbaringen* og *religionshistorien* bryter han med den metode som fra Schleiermachers tid har vært den rådende, å begynne med religionene for ut fra religionsbegrepet å stille kristendommen på plass. A. går den motsatte vei og stiller religionene på plass ut fra kristendommen.

Men her er *intensjonen* hos A. bedre enn *utførelsen.* Han har

ennu ikke frigjort sig helt fra Barths tidløse Logos-åpenbaring. I sin bok Die letzten Dinge s. 44 drøfter han spørsmålet, «ob die tiefste Entscheidung des Herzens für oder wider Gott ihrem Wesen nach auch *ausserhalb des Lichtes Jesu,* in *aller* Religion irgendwie möglich ist und vollzogen wird.»

Visstnok har han ingen så vidtgående uttalelser her i prinsipplæren. Men han har heller ikke vunnet frem ennu til det skriftmessige syn på det *kvalitative* skille mellem hedendom og kristentro. Han ser ikke klart hvad det vil si at hedendom bare er *immanent* religiøsitet, nemlig oplevelsen av sine egne religiøse ideer. Mens kristendommen alene (inklusive sin forberedelse i G. T.) er av *transcendent* art, d. v. s. her alene oplever mennesket *Gud,* ikke bare sin egen *gudsidé.*

Og når hverken Barth eller Althaus ser klart denne kristendommens eksklusivitet, så er det fordi ingen av dem har fattet den *bibelske* dybde i det dialektiske grunnbegrep de stadig opererer med, nemlig den «Todesgericht» som hviler over den syndige slekt og den syndige verden. Skriften sier fra perm til perm, at Gud ikke kan ha samfund med det syndige menneske uten *soning.* Og soningen skjer i Kristus. *Derfor* er hedningene uten Gud, tross sin religion. Og *derfor* er det alene i kristendommen mennesket møter Gud.

Dette så både Kierkegaard og Luther, de to store dialektikere.

Også i sin *konfesjonskritikk* sier A. mange ypperlige ting. Og i vår bløtaktige tid, da man i misforstått iver for kirkens enhet søker å forene Gud og Belial, er det forfriskende å treffe en teolog som er så *luthersk,* at han vover å betegne romerkirken som «eine antichristliche Wirklichkeit», s. 66.

Tross den ovenfor påviste inkonsekvens i stillingen til skriftordet har A. gitt oss en dypt luthersk bok.

P. Althaus: Grundriss der Ethik. 3. Aufl. Rudolf Merket. Erlangen 1931.

Vi har mange etiske monografier fra dialektisk hold. Mig bekjent er Althaus den første som har gitt oss et fullstendig etisk system ut fra dialektisk grunnsyn.

Allerede i bestemmelsen av etikkens opgave er det dialektikeren som fører ordet: «Christliches Denken weiss von dem Sittlichen nur als von dem *Gehorsam* gegen *Gottes* in seiner Offenbarung sich erschliessenden *Willen,*» s. 9.

Han utfolder så stoffet i to hoveddeler: 1. Grundlegung. 2. Entfaltung. Og første hoveddel faller så igjen i to deler: Erkjennelsen av Guds vilje og opfyllelsen av Guds vilje.

Her setter han da inn med bestemmelsen av *samvittigheten.* Efter et klart og fyldig opgjør med de forskjellige forsøk på å «forklare» samvittigheten stiller han den i kristelig belysning. Og betegner den først i almindelighet som menneskets medskapte *gehør* for Guds bud. Ved fallet blev den fordervet. Derfor *dømmer* Guds åpenbaring den, men *bevidner* sig også for den og *stadfester* den. «Erkjennelsen av Guds vilje skjer derfor både *mot* samvittigheten og *ved* samvittigheten,» s. 16.

Som Guds fordring representerer samvittigheten det *ubetingede* krav. Men intet *fremmed* krav, fordi det er skaperens krav til sin skapning. Men heller intet *autonomt* krav, som vi stiller oss selv. Det er *Guds* krav.

Og dette krav er «eine bestimmte Forderung *der Stunde,* keine allgemeine Norm des Guten.» Og just i denne «Gegenwärtigkeit des Anspruches erfahren wir die *Unentrinnbarkeit* Gottes», s. 18. Og dette igjen gir hele livet karakter av «Entscheidung». «Das wahre Sein des Menschen ist nicht gegeben, sondern in jedem Augenblicke erst aufgegeben.» «Und die Entscheidung ist immer ein Ganzes,» «unmittelbar zur Ewigkeit Gottes.»

Idet han så vender sig fra det guddommelige kravs *form* til dets *innhold* gjør han først op med den tradisjonelle «Güterlehre» som søker å begrunne det etiske buds innhold ut fra det høieste gode, i en eller annen form. Og foretar så en «*Begründung der Gebote in der Wirklichkeit,*» som er mønstergyldig både i form og innhold.

De mange, tilsynelatende motsatte, etiske krav har sin enhet i det dobbeltforhold at de alle er begrunnet i *virkeligheten* og forlanger anerkjennelse av *virkeligheten.* Det etiske liv er «die Erfüllung von *Verhältnissen,* in denen die Wirklichkeit unseres Daseins besteht.» Og nu vet den kristne at *Guds* virkelighet er den avgjø-

rende. Den er både grunn og målestokk for all den øvrige virkelighet som stiller etiske krav til oss.

Guds virkelighet er for det første *Gud selv*. Og denne virkelighet inneholder det imperativ at vi skal anerkjenne Guds guddommelighet. Altså det *første* bud: vi skal over alle ting frykte og elske Gud. Dette er det første bud også for så vidt som det gir alle de andre bud deres fortegn: vi tar Guds guddommelighet alvorlig derved at vi *får* vår eksistens for Guds ansikt av ham. Vår lydighet mot Guds bud begrunner således ikke vår eksistens for hans ansikt.

For det annet setter Gud sig i forhold til oss, idet han setter oss i forhold til sin *skapning*. Først til vårt eget liv: legemets, sjelens og åndens liv, vår synd og vår frelse. Dernæst til de andre *personer*. Og endelig til *verden*.

Men virkeligheten, både person- og tingverden, må hele veien sees under et fire-foldig synspunkt: 1) guddommelig *skapning*, 2) under *synden* og Guds *forbannelse*, 3) i lyset av *dommen* og *forsoningen* i Kristus, og 4) i lyset av *løftet* om den nye verden.

Disse forskjellige synspunkter er det som frembringer den svære spenning i vårt etiske liv. En spenning som ikke kan opheves så lenge vi lever det *nye* liv i den *gamle* verden. Og her gjør Althaus et lykkelig grep, idet han innfører Luthers distinksjon mellem opus Dei *alienum* og opus *suum*. I denne syndens verden gir Gud oss slike «fremmede» bud, f. eks. rettshevdelse og maktutøvelse. Disse bud bærer merke av en dødsverden, men de er likevel *Guds* bud. Og skal utføres *villig*, selv om vi ikke kan gjøre det uten *smerte*.

Ved behandlingen av det etiske *subjekt* trenger han dypt inn i den sedelige frihets problem. Og bestemmer det kristelige syn på viljen klart både i forhold til determinismen og pelagianismen. Og hans påvisning av viljens trellbundethet er et kristelig dypt og psykologisk fint arbeide.

I avsnittet om *syndsforlatelsens* sedelige betydning viser A. sig ikke bare som en ekte dialektiker, men som en likeså ekte Lutherdisippel. «So ist der Vergebungsglaube Gerechtigkeit, weil Erfüllung des ersten Gebotes: im Glauben sind wir gut, weil wir nicht mehr von uns aus gut sein wollen, sondern Gott uns gut sein lassen,» s. 43. «Unsere Würde . . . wird uns vor allem Tun und jenseits aller unseren Haltung durch Gottes Spruch gewährt.» «Der Wille Gottes geschieht nur um seiner selbst willen.»

I tilgivelsen møter vi den samme Guds vilje som i det sedelige krav, dog nu ikke som imperativ, men som indikativ, ikke som «lov», men som «evangelium». Og først i troen på tilgivelsen erkjenner mennesket hele Gud, i hans vesens dyp og herlighet, som hellig kjærlighet. Og først da er vi rykket inn under Guds kjærlighets *makt* og skapes om, således at ikke bare vår bevisste vilje men vårt «hjerte» gripes av *lyst* til Gud og *glede* ved hans vilje. Og således blir Guds kjærlighet i Kristus ikke bare vårt livs høieste *norm,* men også vår *gledeskilde.*

Under behandlingen av den sedelige handlings *objekt* tar han op til prinsipiell drøftelse forholdet mellem *Guds rike* og *verden.* Her avviser han først den overfladiske *optimisme,* som mener at verden blir Guds rike, når bare de kristne gjennemfører kristendommen i sitt liv. Dernæst avviser han den Barthske *pessimisme,* som ikke finner nogen plass for tiden og verden innenfor Guds evige riksplan. Likeledes avviser han den svermerske *radikalisme* (Tolstoi), som misforstår bergprekenen derhen, at Kristus har satt den tjenende kjærlighet *istedenfor* rettsordenen og maktutøvelsen, straffen og krigen.

Imidlertid har Althaus med sin kamp mot den *historiske* eskjatologi saget av den gren som han selv sitter på. Overfor Barths pessimisme står han derfor vesentlig med gode intensjoner og påstander, mens Barth har trukket den klare og nødvendige konsekvens av den eskjatologi som også Althaus forfekter.

Er eskjatologien ikke verdens og historiens omskapelse og forvandling, men derimot historiens og verdens *utslettelse,* ophevelse, da er Barths pessimisme helt konsekvent.

Imidlertid ser det ut som arbeidet med de etiske spørsmål allerede har tvunget Althaus til nogen retrett i eskjatologien. I den svenske utgave av «Die letzten Dinge» har han således innføiet en velment, men uklar tanke om en «ansvarets kiliasme». Og vi får håpe at han snart tar skrittet helt ut og vender tilbake til Skriftens eskjatologi. Han innrømmer jo ganske åpent, at Jesus og apostlene har forkynt en *historisk* eskjatologi.

Og gjør han det skritt, da har han skaffet sig basis for en imøtegåelse av Barths pessimisme. Og samtidig har han skaffet sig adgang til å påvise verdens, kulturens, kirkens og det individuelle sedelige livs betydning for det *endelige* Gudsrike.

Til slutt vil jeg som helhetskarakteristikk få uttale, at A.s *etikk* synes mig å stå over hans *prinsipplære*. Den er både selvstendigere, tankerikere og mere dyptpløiende. Og det er en modig mann som har skrevet denne bok, han går imot strømmen. Både i den seksuelle og i den sociale etikk hevder han standpunkter, som nu er opgitt av de fleste ledende teologer, fordi de mente at kirken må gi efter for tidens skrik.

Jeg vil også nevne A.s *sprog*. Han har brutt med den tysk-videnskapelige sprogtradisjon (Kant, Hegel, Frank, Kähler o. m. fl.). Det var jo litt av en askese bare å *lese* deres verker. A. derimot skriver koncist, klart og pointert. Ja, han har en personlig og levende stil.

O. Hallesby.

H. W. Schmidt: Die Christusfrage. — Gütersloh 1929, 78 sider, 3 mark.

Det er umulig innenfor en anmeldelses ramme å gi et billede av de mange verdifulle og interessante tanker der inneholdes i dette lille hefte.

Men det anbefales varmt til alle der har litt dyperegående systematiske interesser. Det er skrevet med inntrengende tankedyktighet og stor personlig tyngde, og det står i levende rapport med aktuelle problemer og aktuelle åndsstrømninger i nutiden. Og om ikke alt uten videre vil være gjennemsiktig, så vil enhver finne partier han vil kunne ha rikt utbytte av.

Forf. der er en yngre mann, nu lærer ved den teologiske skole i Bethel, har gjort sig meget fordelaktig bekjent med sin i 1927 utgitte bok: «Zeit und Ewigkeit». I dette arbeide underkastes den Barthske teologis teologiske og filosofiske grunnforutsetninger en inngående kritikk, og arbeidet er fra alle hold anerkjent som en av de betydeligste, filosofisk best underbyggede bøker der er fremkommet i de senere års teologiske produksjon i Tyskland.

Også dette mindre hefte, der er gjengivelse av en del foredrag som forf. har holdt på feriekurser og konferenser, er orientert som et opgjør med Barth og gir under dette synspunkt et interessant gjennemblikk gjennem et helt kristendomssyn. Det er spesielt orientert overfor Barths og beslektede kristendomssyn, hele det nyeste

miljø, eksistentialfilosofien med dens problematikk, hvis tankemidler forf. i stor utstrekning betjener sig av — men den har også ved hele sin problemstilling en videre adresse.

Forf. polemiserer gjennem hele heftet mot hvad han kaller en *hamartiocentrisk teologi*, d. v. s. en teologi, der opfatter Guds åpenbaring i Kristus utelukkende som en reparasjon av synden, som noget, der kommer efter og bestemmes ved hensynet til synden og således miskjenner Guds åpenbarings frie, suverene, spontane art. Den åpenbaring, som ligger forut for synden, er nettop Guds frie skaperåpenbaring, hvorigjennem han i suveren kjærlighet viser at han tar mennesket alvorlig, meddeler sig til det og har satt sin bestemmelse over det. Hermed må alt begynne og herpå grunner alt sig — også menneskets syndserkjennelse. «Fordi dogmatikken ikke forstod i sin lære om skapelsen å forkynne evangeliet om Guds gave, derfor er syndsbevisstheten utdødd.»

Grunnsynet skisseres i et første avsnitt, der bærer overskriften: «En hamartiocentrisk teologis mytologismer.» Der betones da her i sammenheng med det ovenfor nevnte at synden alltid er lenket fast til Guds oprinnelige kjærlighetsåpenbaring, og at dommen over den ikke beror på at noget nytt føres inn til forskjell fra den oprinnelige skapelse, — lidelsen og døden må også tenkes å høre den til, — men at denne selv er et tveegget sverd, som «gir de kloke bygningsmenn et fast fundament, men er en knusende anstøtssten for de ulydige». Det er ikke så, som Barth og andre i sin sterkt dualistiske tenkemåte fremstiller det, at synden har fordervet den oprinnelige skaperordning, ja skilt oss fra den med en ugjennemtrengelig mur, så at den er trengt vekk i «det uanskuelige» gjennem den menneskesynd og det menneskefall der skal være foregått i den transcendente, overtimelige sfære. Tvert imot dreier det sig her overalt om en historie, der er forankret i den oprinnelige skaperordning — kun at denne nettop er slik at den «av sig selv» verner om den guddommelige hellighet i dommen. «Alle urordninger i skapelsen er lover, som begunstiger lydigheten, men dømmer ulydigheten.»

Hvad Kristusåpenbaringen angår, så må dens stilling i historien ikke fattes efter evolusjonslærens skjema, hverken den mere ureflekterte naturalismes eller den mere spenningsfylte idealismes,

og heller ikke alene som en reparasjon av syndefallet, men som en gjennemførelse av Guds evige, alt forutbestemmende skapervilje.

Nu er det Schmidts interesse nettop å gjennemføre et syn, et historiesyn — boken bærer da også undertitelen: Bidrag til en kristelig historiefilosofi — hvorved det blir klart at Guds skapertankes fulle virkeliggjørelse ikke kan ligge i en urstand der skulde innebære i sig fullkommenheten bortsett fra Kristus, men tross synden i den fremtidige fulle meddelelse av barnekåret i og gjennem Kristus.

Denne historiefilosofi utføres i 2. kapitel med titelen: Die Weissagung — nemlig om og henimot Kristus, — og her søker forf. i tilknytning til M. Heideggers eksistentialfilosofi og til teologiske forsøk til en historiefilosofi å vise hvordan det menneskelige tilvær ikke må tenkes som en hvilen i sig selv, men som en søken ut over sig selv i frihet og avgjørelse overfor en oprinnelig guddommelig gave, der alene kan begrunne et sant frihetsliv, men som også lar muligheten åpen for et misbruk av friheten (kfr. de interessante utredninger: Frihet og eksistens, pag. 25—36 og Tilværelsens «Fragwürdigkeit», pag. 45—53). I denne sammenheng har han en utredning om den guddommelige åpenbarings virkelighet som en Guds gave i og gjennem ånden, hvorved åpenbaringen virkelig blir skrevet inn i våre hjerter, ikke blir bare en slags teatralsk demonstrasjon, der aldri kan bygge bro over kløften mellem Gud og menneske, hvormed han atter vil ramme Barths opfatning.

Så kommer da i et siste avsnitt gjennemførelsen av synet på Kristus som fullenderen av Guds skapertanke: «Opfyllelsen», pag. 54—77, der har disse 4 kapitler: 1) Frelseren, 2) Trinitetslæren, 3) Forsoneren, 4) Det gamle og det nye testamente.

Også disse kapitler er et tankerikt sammentrengt opgjør med Barth, hvorunder det forøvrig stiller sig så at Schmidt i ganske stor utstrekning aksepterer B.s sterke betoning av det eskjatologiske, at troen blott er en foreløbig frelse, ennu ikke eier den fulle umiddelbarhet — men han verger sig mot og korrigerer også på en meget effektiv og interessant måte Barthske overdrivelser.

Den grunntanke som Schmidt også i disse avsnitt først og fremst vil ha frem, er nu atter igjen denne, at Kristus først og sist er

åpenbareren av Guds fullkomne skapervilje: «Ikke først som synder, men allerede som skapning strekker mennesket sig ventende mot Kristus.» Kristus er livet — men vi staar ennu i foreløbigheten og kan kun gripe ham i en eksistentiel avgjørelse, der ennu ikke har den fulle frihet i sig, men er en avgjørelse på håp — med angst og beven i sig. Og dog er dette virkeliggjørelsen av Guds skapertanke, så langt det kan skje i denne foreløbighetens verden. Der foreligger her «siste ting», der går utover skaperurstandens «første ting», hvorved mennesket alene strekker sig mot fullkommenhet og er en ustadig vandrer mellem to verdener.

Dette at frelsen er noget mere enn en ny skaperåpenbaring — at den er et virkelig gudssamfund hvorved urstanden og det urolige fremadstrebende hos skapningen i søken efter et bærende livsgrunnlag opheves, blir særlig understreket i kapitlet: Trinitetslæren, hvor synet på Kristus som den annen Adam legges til grunn. Og det utdypes yderligere i kapitlet om «forsoneren», hvor det igjen understrekes at det nettop er som opfyller av skapertanken og skaperkravet at Jesus er forsoner. Endelig har vi i det siste kapitel — et slags tillegskapitel, et meget treffende opgjør med Barths syn, når han under sin overdrevne polemikk mot det historiskes relevans benekter enhver vesentlig forskjell mellem G. T. og N. T.

Som det blev sagt ved begynnelsen er det umulig innenfor en anmeldelses ramme å gi et billede av den rikdom på ideer og forsøkstanker som blir satt i bevegelse i dette hefte. Ovenstående er et meget nødtørftig riss.

Fremstillingen forfølger med stor konsekvens en bestemt tankelinje, der er dens hovedinteresse — motsetningen mot en hamartiocentrisk teologi og dens mytologismer. På denne tankelinje ydes der fortreffelige ting både i kritikken og i påvisningen av den positive verdi, som der ligger i troen på Guds alltid suverene guddommelige skapervilje, der bærer og ordner alt og som driver alt fremover i en frihets -og avgjørelses-utvikling.

Men det er jo meget nærliggende å tenke sig at denne sterke gjennemførelse av en enkelt tankelinje vil kunne ha medført visse ensidigheter.

Riktignok har forf. ikke villet overse den fundamentale betydning av det «reparasjonspunkt» mot hvilket han så gjennemgående

polemiserer. Dette viser den måte hvorpå han presiserer betydningen av den «reparasjon» av bruddet og den omvendelse der er karakteristisk for forståelsen av kristendommen som frelse i de mektige satser nederst, pag. 69 og pag. 70.

Men — nettop når dette synspunkt er så vesentlig, er det dog — mildest talt — problematisk om det kan føre helt riktig avsted gjennem hele utviklingen ellers blott stadig å skyve det til side — mens han i sin første bok: «Zeit und Ewigkeit» gav det en central stilling. Dette siste tyder dog på en viss usikkerhet.

Man må herved erindre at spørsmålet om forholdet mellem Guds rene, ubrutte skaperåpenbaring, synden og frelseåpenbaringen er det vanskeligste kristelige problem man overhodet kan forsøke å løfte på — selve dogmatikkens grunnproblem vil jeg si. Og der skal en overordentlig stor omsikt for å treffe det rette grunnsyn.

Jeg må se det så at Schmidt tross alle sine fortreffelige tanker og argumenter i sin for så vidt helt igjennem berettigede polemikk mot en hamartiocentrisk teologi, dog kommer i skade for å opfatte den guddommelige suverenitet altfor meget som en én gang for alle faststående ubevegelighet — når den ikke «efterpå» kan avpasse sig efter og ta hensyn til hvad der skjer under frihetslivets avgjørelse — «efterpå» — teologisk talt, men også forut i kraft av Guds forutviden og forutbestemmelse. (Jeg henviser her til min forelesning «Guds suverenitet» ved prestekurset 1931, utkomme i N.T.T.s nyttårshefte sammen med samtlige forelesninger). En sådan mangel på evne fra Guds side til elastisk å ta hensyn til frihetsavgjørelsen vilde vel egentlig være det motsatte av suverenitet.

Der ligger noget av et sådant uforanderlighetsdogme, der ikke er berettiget, men som i nogen grad skyver den levende Gud, så forekommer det mig, til side for en en gang for alle satt uforanderlig ordning, i bakgrunnen av hans syn.

Jeg mener det er kun i kraft av et sådant uforanderlighetsdogme han kan påstå at der ikke kan gis momenter i skaperordningen, der gir uttrykk for at verden er en fallen verden og at Guds skapertanke overalt er brutt av synden. Og det er også kun i kraft av en slik enlinjet tenkning han mener å måtte hevde at Guds historiske åpenbaring i Jesus Kristus måtte ha funnet sted også bortsett fra synden.

Et annet syn på disse spørsmål behøver ikke, hvad jeg her ikke kan utvikle nærmere, å føre over i «mytologismer». Men en korrektur her vil på den annen side heller ikke rokke ved det meget berettigede hos Schmidt, at hele det kristelige syn på synd og nåde, hvis det ikke skal føre på avveier, må forankres i tanken om Guds rene skapervilje, dens appell til en historisk avgjørelse og denne viljes virkeliggjørelse i Kristus.

Men forholdet mellem skaperviljen og frelseviljen, der begge er historiedannende grunnfaktorer, og som møtes i Kristus, måtte bestemmes omhyggeligere og mere dialektisk enn Schmidt gjør.

Her kleber der visse uklarheter ved synet; snart glir de to likesom helt sammen, snart holdes de mere ut fra hinannen. («Nåde» måtte forbeholdes for frelseviljen!)

Skaperviljen har også undertiden hos Schmidt noget visst lukket og hvileløst ved sig, der torde skrive sig fra Heideggers eksistensfilosofi, i andre sammenhenger er den en virkelig åpen kjærlighetsvilje, der som sådan gjør mennesket til noget mere enn «kreatur», men som vil befestes ved frihetens gjennemførelse overfor den verden i hvilken mennesket er satt.

Schmidts bok er et stridsskrift, med stridsskriftets ensidighet, men betydelig og gedigent, skarpt dialektisk og med en fylde av verdifulle synspunkter. *Chr. Ihlen.*

Ragnar Asting: Die Heiligkeit im Urchristentum. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1930. 332 s. Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N. T. hrsg. v. R. Bultmann u. H. Gunkel. N. F. 29.

Det omfattende og dyktige arbeide som dosent A. Asting har tatt den teologiske doktorgrad på behandler et tema som i høi grad fortjente å gjøres til gjenstand for en spesiell undersøkelse. I påfallende lang tid kom det ikke ut nogen utførlig monografi om helligheten i N. T. eller i urkristendommen. Visstnok har det sporadisk vært skrevet meget om emnet; men for å finne et nogenlunde omfangsrikt monografisk verk må vi helt tilbake til Issels bok «Der Begriff der Heiligheit im N. T.», 1887. De siste decenniers filologiske, religionshistoriske og religionspsykologiske forskning gjorde en ny undersøkelse særlig aktuell og påkrevet. Forfatteren bemer-

ker i forordet at han spesielt har mottatt tallrike impulser fra R. Bultmann, og det er da naturlig at boken gir uttrykk for en vidtgående overensstemmelse med denne forsker.

I motsetning til Issel legger Asting an på å gi en virkelig historisk fremstilling, idet han lar de enkelte skrifters og skriftgruppers egenart komme klart frem og strengt adskiller de forskjellige stadier og parallelle linjer i urkristendommen. Likeledes ser han det hele i religionshistorisk lys. I det første kapitel undersøker han derfor det urkristelige hellighetsbegreps historiske røtter. Det er her bemerkelsesverdig at han ofrer meget mere plass på den gammeltestamentlig-jødiske religion enn på den greske verden. Når forfatteren senere går inn på spørsmålet om den jødiske og hellenistiske innflytelse, overraskes vi derfor ikke over at det jødiske element efter hans mening er det dominerende.

Det annet kapitel beskjeftiger sig med helligheten «im Gemeindechristentum vor und neben Paulus», altså den del av urkristendommen som må antas å være vesentlig uavhengig av Paulus. Som allerede overskriften antyder skiller Asting her mellem to perioder, svarende til de eldre og de nyere tradisjonslag i den synoptiske overlevering. Han mener at Logiakilden og Markus inneholder den eldste tradisjon, og disse kilder blir derfor anvendt som eksponent for den førpaulinske kristendom; det øvrige stoff has Matteus og Lukas representerer derimot et senere utviklingstrin. Denne anvendelse av kildene gjør at materialet for den førpaulinske kristendoms vedkommende blir temmelig sparsomt, så meget mere som Asting nokså eksklusivt konsentrerer sig om de steder hvor ordene ἅγιος, ἁγάζειν etc. forekommer. Hvad den «nebenpaulinische» kristendom angår er kildene Matteus' særstoff, Lukas' særstoff, og Acta samt de paulinske brev forsåvidt som de gir uttrykk for hvad Paulus har overtatt fra den tidligere kirke. I hele dette første kapitel betoner forfatteren at hellighetsbegrepet stort sett er jødisk preget, spesielt i det eldste tradisjonslag. Til dels blir ordet hellig anvendt i rent tradisjonell betydning, og på andre steder er sammenhengen med jødedommen tydelig selv om begrepet blir konkretisert i Jesus Kristus. Dette gjelder bl. a. de synoptiske utsagn om Den hellige Ånd og betegnelsen ἅγιοι for de kristne. Samtidig innrømmer Asting at det også kan konstateres nye momenter. I

denne forbindelse drøfter han spørsmålet om i hvilken forstand menigheten i Jerusalem tillegges predikatet hellig, og fremhever i likhet med K. L. Schmidt at også Paulus prinsipielt anerkjenner urmenighetens særstilling og at det derfor ikke er nogen slik avstand mellem Paulus og urmenighetens kirkebegrep som Karl Holl mente. På de steder hvor οἱ ἅγιοι presumptivt er betegnelse for enkelte personer, f. eks. menighetens autoriteter eller evangeliets forkynnere (og denne tolkning blir forfektet i nokså mange tilfelle) hevder forfatteren at også den gresk-hellenistiske innflytelse er merkbar. Dette betoner han forøvrig enda meget sterkere i det tredje kapitel som handler om de spesifikt paulinske tanker. Her tar han visstnok avstand fra Boussets ekstreme opfatning, men gir likevel Bousset rett i at Paulus' syn på Den hellige Ånd i langt høiere grad er influert av hellenismen enn av jødedommen. Asting holder på at Efeserbrevet er ekte; pastoralbrevene regner han derimot for deutevopaulinske, og som sådanne blir de i fjerde kapitel sammen med 1. Peters brev anvendt som vidnesbyrd om kristendommen under paulinsk innflytelse.

De følgende kapitler gjør rede for den videre utvikling, og også her er hovedsynspunktet hvorledes det gjør sig gjeldende en påvirkning dels fra den jødiske diaspora og dels fra den hellenistiske synkretismus.

At Astings bok har fått plass i Bultmanns og Gunkels «Forschungen zur Religion u. Literatur d. d. u. N. T.» er en ære for norsk teologi, og det opfordrer norske teologer til å studere det grundige og lærerike verk.

Slik som boken er anlagt er det selvsagt at det både i literærkritiske og ikke minst i eksegetiske spørsmål er mange punkter hvor man ikke kan føle sig overbevist. Viktigere er den innvending at interessen dveler for meget ved ordene og begrepene så vi ikke riktig kommer frem til selve saken. I det hele er det mitt inntrykk at den kritikk som professor Lyder Brun har gitt (trykt i Norsk teologisk tidsskrift, 1—2. hefte 1931) er meget treffende.

Reidar Hauge.

Teologi og kirkeliv. Avhandlinger til den eksegetiske forening «Syvstjernen»s 60-års jubileum. Oslo 1931. H. Aschehoug & Co, 186 s. Pris kr. 10.00.

Det festskrift som er nevnt ovenfor, fortjener å omtales i T. f. T. og K. ikke bare fordi det visstnok er det første hos oss i sitt slags, men også på grunn av innholdets videnskapelige verdi. Det spenner over alle teologiens områder — og grenseområder — og er ganske allsidig også når hensees til de forskjellige teologiske standpunkter innen vår kirke. Den eksegetiske teologi er, som sig hør og bør i dette tilfelle, forholdsvis sterkest representert, — med to gammeltestamentlige og fire nytestamentlige bidrag, men også kirkehistorien, den systematiske og den praktiske teologi — samt den kirkelige musikk- og kunsthistorie er representert ved tilsammen seks avhandlinger.

En av de aktive medlemmer, stud. teol. *P. A. Munch,* åpner bidragsrekken med en studie over uttrykkene «på den dag» og «på den tid» hos profeten Sefanja. Han kommer til det resultat at de ikke her er brukt som «termini technici» eller faste innledningsformler til eskjatologiske avsnitt. — Syvstjernens svenske gjestemedlem lic. teol. *Ivar Hylander* skriver om «Guds hjärtelag i gamla testamentet» og gir dermed et smukt gjennemsnitt gjennem hele den gammeltestamentlige religionshistorie. De nytestamentlige artikler innledes med *Lyder Bruns* Olaus Petri-forelesning i Uppsala ifjor vår: «Nytt og gammelt i Jesu forkynnelse og innsats,» hvori han belyser det nevnte problem ved et opgjør med R. Bultmanns kritikk av Karl Holl's kjente skrift «Urchristentum und Religionsgeschichte». Mens Holl fant det eiendommelige for urkristendommen og særlig også for Jesu forkynnelse i et nytt gudsbegrep, tanken om Gud som den der vil ha med *syndige* mennesker å gjøre, hevder Bultmann at Jesus aldeles ikke har opstillet noget annet gudsbegrep enn det gamle jødiske, likesom hans religion overhodet var den jødiske. Brun tar med rette parti for Holl. Idet han gjennemgår Jesu gudsvidnesbyrd, hans eskjatologiske forkynnelse og hans selvbevissthet påviser han det nye deri i forhold til jødedommen. «Det nye og eiendommelige i Jesu forkynnelse og innsats — det var til sist — *ham selv.*» — Undertegnede har en artikkel om «Filippierbrevets grunntanke og tankegang,» som med utgangs-

punkt i *E. Lohmeyers* nylig utkomne kommentar til brevet søker å vise det riktige og det skjeve i hans opfatning av Fil. som «en martyrs brev til martyrer», grunntanken er ikke fellesskapet mellem apostel og menighet i martyriet, men samfundet mellem dem i arbeidet for evangeliet og det fellesskap i glede som er evangeliets frukt. — «Kristenliv og lidelse» er emnet for den «paulinske skisse» hvormed *Johannes Smemo* har bidratt til festskriftet. Han undersøker først omfanget og innholdet av den kristnes lidelse efter Paulus, under det tredobbelte synspunkt: hvad den kristne lider som peccator, som justus og endelig som «justus et peccator», for så å bestemme i hvilken mening og grad lidelsen preger kristenlivets signatur. «Ledemotivet hos apostelen blir nok *seierstonen*, men spilt med den sordin som synderens instrument alltid bærer (2 Kor 6, 9 f.)»

Dr. *Ragnar Asting*, som har fortjenesten av å ha redigert det hele festskrift, bidrar selv med en studie om «Parakleten i «Johannesevangeliet», hvori han ut fra den bibelske bruk av verbet parakalein som betegnelse både for misjonsprekenen og den fortsatte forkynnervirksomhet i menigheten, kort og godt for det vi overhodet forstår ved prekenen definerer Parakleten = Forkynneren. Parakleten i Johannesevangeliet betyr hverken «Talsmannen» eller «Hjelperen», men «den som preker eller forkynner».

De kirkehistoriske bidrag til festskriftet omfatter en skisse av *Ivar Welle:* «Santa Teresa da Jesus,» hvori han på bakgrunn av en karakteristikk av den spanske ånd først skildrer Teresas merkelige livsførsel, så kortelig omtaler hennes skrifter for derpå utførlig å gjennemgå eiendommelighetene ved hennes religion (hennes mystikk) og å omhandle hennes død og kanonasisjon. Til slutt gir Welle oss nogen interessante prøver av Teresas skrifter, deriblandt nogen av hennes salmer, hitsatt i originalsproget med ordrett norsk oversettelse ved siden. Welles likeså lærde kirkelige kollega dr. *Ludvig Selmer* har bidratt med en artikkel om de to Oslobisper: Christian Sørenssen, en typisk representant for overgangstiden fra det 18. til det 19. århundrede, først biskop i Kristiansand, den siste norske biskop som blev ordinert i Kjøbenhavn, — derpå 1822—1845 i Oslo, hvor hans med tiden mere positiv-kristelige standpunkt trådte velgjørende frem — og Sørenssens efterfølger: Jens

Laurits Arup, som innehadde Oslo bispestol til sin død 1874, for hvem rasjonalismen stod som et tilbakelagt stadium, der «kun spøkte i enkelte av den almindelige utvikling lite påvirkede hoder».

Den systematiske teologi er bare representert ved én avhandling, «Det religiøse apriori,» av *Håkon Wergeland,* som dermed behandler et i den siste menneskealder meget omdebattert problem, reist av Ernst Troeltsch. Wergeland skjelner mellem de teologer som opfatter det religiøse apriori psykologisk eller metafysisk, og de som bare tar det formalt. De første tenker sig religionen som et oprinnelig religiøst anlegg, de siste skjelner mellem det religiøse innhold, som kommer gjennem erfaringen, og de tankeformer hvormed dette innhold opfattes. Efter en kritikk av begge hovedopfatninger kommer Wergeland til det resultat at man gjør rettest i å opgi begrepet apriori som uklart, om enn den opgave apriori-teoriene vil løse blir stående: nemlig å vise at den kristne religion henger dypt sammen med grunndraget i menneskeånden.

«En praktisk-teologisk time» over emnet «Kirken den er et gammelt hus» gir *S. Bretteville Jensen;* ut fra det lutherske kirkebegrep går han varmt inn for folkekirken uten dog å være blind for dennes mangler. — Til den praktiske teologi i videre forstand hører de to siste artikler i festskriftet, dr. *O. M. Sandviks* kritisk-kyndige vurdering av «Våre musikkminner fra middelalderen» — det vil da nærmest si Olsok-festens melodier — og dr. *Anders Bugges* fremstilling av det interessante motiv «Ecclesia triumphans i kirkens kunst og utstyr» fra den gamle greske og romerske kirke av og ned til de — av vakre illustrasjoner ledsagede — eksempler vi har derpå i den norske kirke.

Det sier sig selv at der i en så mangeartet samling av teologiske avhandlinger er adskillig som kan innby til motsigelse, men nogen bedømmelse av de enkelte artiklers verd eller de fremsatte anskuelsers holdbarhet er der her ikke plass til. Jeg er imidlertid viss på at dette Syvstjernens festskrift vil gi enhver interessert teolog meget å tenke på og håper at også mange av dette tidsskrifts lesere vil anskaffe sig og studere det. I forhold til bokens omfang og vakre utstyr må prisen sies å være rimelig.

Olaf Moe.

NYTT LYS OVER DEN DANSK-NORSKE ORTODOKSIS TID

Under titelen *Dansk Syn paa Fromhed og «Gudfrygtigheds Øvelse» i ældre luthersk Tid* har professor *J. Oskar Andersen* i Kjøbenhavn nylig utgitt en «Kirkehistorisk Indledning til Kingos Siunge Koor»[1]) som kaster interessant nytt lys over det åndelige liv i ortodoksiens tid.

Vi har vennet oss til å betrakte det 17. århundre både i Tyskland og her i Norden som «den *døde* rettroenhets tid». Denne, vel særlig fra pietismen stammende, betraktningsmåte trenger efter nyere mere inngående studier over hin tid åpenbart en grundig revisjon. Prof. Andersens ovennevnte likeså velskrevne som dyptpløiende undersøkelse over dansk fromhetssyn i eldre luthersk tid gir et smukt bevis på at åndelig vekkelse ikke først er noget som kom med pietismen, men at der allerede i det 17. århundre gjorde sig gjeldende vekkelsesbevegelser også i Danmark og Norge, selv om de var av en noget annen art enn det 18. århundres.

Oskar Andersen tar sitt utgangspunkt i Sjungekorets karakter av versifiserte bønner og at det åpenbart var Kingos plan å gi sin samtid en «sangbar *bedebok*», og går derfra tilbake til den mangfoldighet av bedebøker som var karakteristisk for den tid.

Hovedopgaven for kirken efter reformasjonen var å få også privatlivet gjennemtrengt av evangelisk ånd. Et hovedmiddel dertil var *katekismen,* som ikke bare skulde læres, men «*bedes*». Peder Palladius' visitasbok kjemper for denne form for husgudstjeneste. For de lesende kretser blev der så utgitt en rekke *bedebøker. H. Chr. Sthen* skrev sine salmer (1610) for privatopbyggelsen. Også

[1]) Levin og Munksgaards Forlag, Kjøbenhavn 1931.

Davids salmer blev brukt i privatandakten, forholdsvis minst Det nye testamente. Desto større betydning fikk det at perikopene til gudstjenesten og den harmoniserte lidelseshistorie fra 1575 blev optrykt sammen med salmeboken. Først Resens bibeloversettelse, 1607, blev utgitt til en pris som var overkommelig for videre kretser. Fra Christian den fjerdes tid kan man regne med at man i de hjem hvor man leste, i mere utstrakt grad eide og brukte hele Bibelen til opbyggelse.

Karakteristisk for den eldre lutherdom var en utpreget trosoptimisme. Man gledet sig og var vel endog stolt av å vandre i «Evangelii klare Dag». I begynnelsen av det 17. århundre, særlig fra ca. 1620, begynte der imidlertid å gjøre sig gjeldende en reaksjon mot denne optimisme, en sorg over at troens frukter ikke viste sig tydeligere eller endog helt uteblev. Andaktskriftene innskjerper nu at den kristnes liv i ganske annen grad må bære botens eller «pønitensens» preg. Foregangsmenn for botsbevegelsen var menn som H. P. Resen, Holger Rosenkrantz, Casp. Bartholin, Jesper Brochmand og J. D. Jersin. 1620—30-årene blev en merkelig vekkelses- og fordypelsestid.[1]) Denne tids religiøse erfaringer har faktisk vært av den største betydning for utpregningen av den fromhetstype vi finner hos Kingo. Man begynner å kreve et religiøst gjennembrudd og en livsførsel som umiddelbart vidner om det skjell som der er mellem «verden» og Kristi sanne disipler. Istedenfor sikkerheten forlanger man en angerfull tro med kraft til helliggjørelse. «Troens vesen forandrer hele menneskets natur og art.» Der tales om hat til verden og efterfølgelse av Kristus istedenfor en død tro. Man vil ikke være likedannet med den ugudelige verden, verdens vennskap er Guds fiendskap. Pønitensen skal være daglig og vedvarende, man legger også vekt på unio mystica og kjærligheten til Jesus, en brudemystikk og en blodteologi utvikles.

Jesper Brochmand brøt vel med Rosenkrantz ut fra den gammellutherske frykt for synergisme; alt beror for ham på ordet og *bønnen*, han vil ikke vite av nogen aktivitet fra (det naturlige) menneskes side. Men botsstemningen var felles for alle de beste i tiden, der blev gjentagende forordnet offentlige bots- og bede-

[1]) Man merke at det var i 1616—25 også Arndts «Sande Christendom» utkom.

dager, og i 1686 blev den *store* «faste, bots- og bededag» fast innført.

Der viser sig videre en veldig opgang i opbyggelseslitteraturen, der utkom en rekke bønne- og salmebøker av svært omfang, likesom skolene utviklet en stadig større leseferdighet.

I midten av det 17. århundre har vi også den bekjente omvendelsespredikant, den teologiske lektor i Christiania, *N. S. Chronich*, som ikke bare gjorde sig til talsmann for «den sanne levende og formedelst Kjærlighed virksomme Tro», men samtidig uttalte de strengeste dommer både over «den ganske forvildede, forvendte og forstyrrede, falske og skinhellige Christendoms store Hob» og over presteskapet, «de Belials Børn, uomvendte Hyklere og sladrende Papegøier» (sml. A. Chr. Bang, Den norske Kirkes Historie, 1912, s. 387 f.). Den kgl. forordning 1655 om presteembedet som blev utstedt i anledning av Chronichs sak måtte, sier Andersen, forståes som statens stadfestelse av den teori ortodoksien hevdet, at ordets virkekraft på tilhørerne likeså litt er avhengig av predikantens personlige trosliv som av åndelige krefter hos tilhørerne: det hellige presteembede er innstiftet av Gud selv med himmelsk myndighet på jorden, og forakt for det er formastelig, selv om menneskelighet kunde finnes hos personen.

Mot denne teori, som unektelig bidrog til å fremme passivitet og motarbeide vekkelse, våknet der nu en reaksjon i den «*praktisk*» kirkelige bevegelse med dens optagelse av «den engelske prekenmåte». Uten at dens pionerer vilde stille sig i opposisjon til den ortodokse lære, søkte de å *berede* ordet den beste mulighet for påvirkning. Prekenen skulde være aktuell, ta tilhørerne der hvor de stod og som de var, *få dem til å lytte* og fengsle deres interesse helt til talens slutt. Ortodoksien hadde jo i erkjennelse av vanskeligheten ved det siste innført vekkere for å hindre søvn under prekenen; den engelske prekenmåtes menn hadde tro på at målet kunde nåes på mere åndelige veier. Også med hensyn til privatandakten og bønnen søkte man å dra frem det som kunde tjene til å *vekke sinnet* til andakt., m. a. o. man legger sterk vekt just på det Kingos Sjungekor også vil: «Sjælens *Opvækkelse*» til Andagt, beredelsen til bønn.

De engelsk påvirkede predikanter anla derfor sine prekener tema-

tisk, klart disponert, og avsluttet dem med en direkte og praktisk anvendelse på tilhørerne, illustrerte dem med citater, sentenser og eksempler og la megen vekt på å moralisere. Forholdsvis mange danske teologer studerte fra 1650-årene av i England. Og i siste halvdel av 17. århundre utkom der en lang rekke av engelske opbyggelsesbøker i dansk oversettelse. Og også tyskeren *Heinrich Müller* (d. 1675) hvis opbyggelsesbøker var de som blev mest lest i Danmark på Kingos tid, er påvirket av den engelske asketiske litteratur i retning av et praktisk-aktivt grep på sjelesorgen. Hos ham lyder det stadig: *Idag* skal du bestemme dig! Efter å ha anført en del prøver fra Müllers «Sparetimers» hus- og bordandakter bemerker Andersen: Allerede disse viser, hvor varsom man skal være med å tale om den ortodokse tids stivnen i «skolastisk lære» og uniformitet. Iallfall dens opbyggelseslitteratur avlegger et annet vidnesbyrd. Den vidner virkelig om et gjærende liv og en levende åndelig trang.

Ortodoksiens største og beste gave til den danske — og norske — menighet blev allikevel *Kingos salmediktning.* Jo mere man fordyper sig i den, dess tydeligere forstår man i hvor høi grad den er et samlende uttrykk for det verdifulle i hele den tidligere kirkelige utvikling. Hans kristendomsopfatning er grunnluthersk. Men hans syn på frelsens *tilegnelse,* den personlige «gudfryktighet» bærer samtidig pønitensopfatningens tydelige preg, og likeså avgjort vidner hans salmer om hvor sterkt påvirket han var av den engelske «praktisk» kirkelige bevegelse. Prof. Andersens påvisning herav skal vi kanskje senere komme tilbake til.

O. M.